T. XXXIV — N° 2 10 Mars 1935

La Vie Intellectuelle

REVUE BIMENSUELLE

PROVINCIA ANGELICUS ROMA

QUESTIONS RELIGIEUSES

CHRISTIANUS. *A vin nouveau, outres neuves.*
Il ne faut pas émousser l'esprit de l'Action catholique.

●

ENQUÊTE SUR LES RAISONS ACTUELLES DE L'INCROYANCE

LES ÉTUDIANTS

H. ROUMIEUX. Elève à l'École Normale Supérieure. I. *A l'École Normale Supérieure.*
I. Le Recrutement des Grandes Écoles.
II. Les causes sociales de l'incroyance.
III. Les causes intellectuelles de l'incroyance. Conclusion.

M.-A. et S. CHAUVET. II. *Étudiants d'histoire et étudiants de sciences.*

R. HUBERT. Licencié ès Sciences. III. *Étudiants de sciences.*

★ ★ ★ IV. *Dans les grandes Écoles.*

●

JEAN DE PANGE. *Le Procès de Karl Barth.*
La crise religieuse n'est pas encore apaisée en Allemagne.

F.-M. BRAUN. O. P. *A propos d'un « Cinquième Évangile ».*
L'hypothèse d'un « Cinquième Évangile » est-elle plausible? Pour y répondre, il n'est que de réfléchir aux motifs qui ont fait authentiques les Évangiles canoniques.

Billet de Christianus

A vin nouveau, outres neuves!

Aucun mot n'est aussi couramment employé dans la littérature religieuse d'aujourd'hui que celui d'Action catholique. Apostolat, mouvements, œuvres, tout est Action catholique. Il n'y a qu'à se féliciter d'une telle fortune. Mais ce succès verbal va-t-il sans illusion ? Ne s'arrête-t-on pas, trop souvent, à la surface de cette notion nouvelle ? Les catholiques vont-ils, encore une fois, se montrer incapables de penser et de se comporter d'une manière originale et chrétienne ?

Si, cependant, la consigne donnée par S. S. Pie XI est comprise, l'Action catholique sera le salut de notre temps et le principe de l'ordre catholique que nous souhaitons.

*
* *

C'est que, en dehors de son domaine propre, elle fera sentir son influence sur toute l'activité des catholiques.

Elle les libérera de vieux modes de penser et de réagir. Par suite de circonstances historiques qu'il n'y a pas lieu de rappeler, il y a dans tout Français, même catholique, une pointe d'anticléricalisme natif et même de laïcisme inconscient.

En général, le catholique français ne s'intéresse pas au problème spécifiquement religieux. C'est affaire au clergé. Si le clergé lui demande son concours pour les œuvres, il ne laisse pas de le prêter, quoique un peu à contre-cœur, mais il le fait plutôt pour rendre un service à son curé que pour remplir un devoir de sa mission de chrétien. L'œuvre reste en marge de sa vie, intérêt particulier et un peu étranger. L'homme

d'œuvre, d'ailleurs, manque de prestige dans l'opinion ; on se plaît à se le représenter esprit subalterne et cœur inhumain, et si injuste que cela soit, cela jette un peu de discrédit sur l'apostolat des laïcs.

Le problème religieux ne devient l'affaire des laïcs que lorsqu'il y a une incidence sur la place publique. Il n'est conçu qu'en termes politiques. Et c'est à des méthodes politiques, qui ne sont pas toujours chrétiennes, que l'on se confie pour le résoudre.

L'Action catholique, en faisant remonter au premier plan des préoccupations et des devoirs des laïcs le problème spécifiquement religieux qui est le royaume de Dieu et le salut des âmes, ramène le catholique à sa vocation chrétienne.

De sorte qu'en même temps qu'elle libérera d'un vieil esprit naturaliste, la pratique de l'Action catholique servira d'apprentissage et d'école. Elle sera une admirable préparation pour la solution de tous les problèmes temporels qui ne la concernent pas directement. Elle créera pour eux un climat chrétien.

De toute part on reconnaît qu'au dedans de chaque problème temporel il y a un problème spirituel et moral. Primauté du spirituel, dit-on. Ce n'est pas assez dire. Primauté du spirituel est une expression trop vague, vidée de toute vertu. Cette façon de s'exprimer est encore du laïcisme honteux. Primauté du chrétien, doivent dire les catholiques. Au fond de tout problème il y a un problème chrétien.

Tandis qu'on avait pris l'habitude de ne voir que l'aspect politique du problème religieux, le catholique, formé dans le climat de l'Action catholique, ira d'instinct à l'élément religieux de tout problème temporel et n'aura recours pour le résoudre qu'à la charité et à l'esprit chrétiens.

*
* *

Cependant l'Action catholique ne renouvellera nos modes de pensée et d'action, que si elle est autre chose qu'une étiquette nouvelle sur des habitudes et des cadre anciens. On a parfois l'impression qu'elle se borne à un remue-ménage et à un simple aménagement nouveau. Aussi commence-t-elle, bien des fois, par un semblant de désordre et de confusion. On a détaché les œuvres de leur vieille terre

nourricière qui était la paroisse, et souvent elles restent en l'air, n'étant encore rattachées assez solidement à aucun centre naturel d'où elles reçoivent vie.

Au stade d'organisation où nous sommes, cette apparence de confusion et de désordre est inévitable. L'important c'est qu'on ne croit pas que le principal de l'Action catholique soit ce regroupement d'œuvres de toutes sortes. Ce serait en dissoudre la vertu. Ce serait noyer le vin. Un ensemble d'œuvres, cela fait des activités diverses, cela ne constitue ni la vie, ni l'action.

Il faut que la notion d'Action catholique soit dégagée de la notion d'œuvres. Elle est quelque chose de plus profond et à la fois de plus un et de plus universel. Il faut qu'elle prenne ligne et vigueur.

La ligne ne dépend pas de notre interprétation. Elle a été fixée de la manière la plus nette par les documents pontificaux. L'Action catholique est un corollaire de la doctrine du Corps mystique : Chacun à sa place, en relation avec la Tête, à charge de tous les membres. Ligne ne signifie certes pas rigidité mathématique, mais plutôt souplesse d'un fleuve, qui s'en va sûr de soi et gonflé de vie épousant les contours du milieu qu'il féconde.

L'Action catholique est un mouvement original, né pour notre temps sous l'influence de l'Esprit-Saint, une remontée à travers le travail humain et l'ordre temporel de la sève chrétienne. La sève fera, peut-être, sauter quelques vieilles écorces, mais il n'y a qu'elle qui puisse faire le printemps nouveau.

CHRISTIANUS.

Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance

LES ÉTUDIANTS

Après avoir poursuivi notre enquête dans les différents milieux ruraux, ouvriers, instituteurs, voici le milieu des étudiants. Rappelons simplement que les réponses que nous publions ont été données au mois de juillet 1933 et n'ont pas pu signaler l'influence de l'agitation politique de ces mois derniers.

I

A l'École Normale Supérieure

Une première réponse nous est apportée par un élève de l'École Normale Supérieure :

Veuillez trouver ici le témoignage sincère, ému, vécu, d'un étudiant. Je ne vous parlerai que d'un milieu relativement restreint, celui de l'École Normale et de la Sorbonne. Mais n'est-ce pas un des plus importants, puisqu'il nous prépare les professeurs, les écrivains, les maîtres de l'avenir ?

Je distinguerai, non pas les étudiants qui croient et ceux qui ne croient pas, mais bien ceux qui sont inquiets et ceux qui ne le sont pas : deux attitudes qui se rencontrent avec les mêmes caractères aussi bien chez les Catholiques que chez les incroyants : il y a les catholiques qui

doutent et les incroyants qui cherchent et d'autre part la masse des indifférents. Je voudrais examiner les causes sociales, morales, intellectuelles, de cette crise de croissance qui nous attend tous à l'entrée à l'Université.

I. — Le recrutement des grandes écoles

On ne remarque pas assez combien le recrutement des grandes écoles a changé depuis la Guerre. Grâce à l'abondance des bourses, qui ne sont pas même toutes utilisées chaque année, les carrières libérales sont ouvertes à peu près à tout le monde : la physionomie de l'Université a été transformée. On a noté fort justement le courant de foi renaissante dans l'élite : mais ce courant de ferveur est submergé dans certaines écoles par le flot montant des couches populaires où la foi, il faut bien l'avouer, semble en régression continue. A l'École Normale, par exemple, auprès d'une minorité très ardente de jeunes gens sortis de familles catholiques, 20 o/o environ, on voit une majorité d'incroyants, venus pour la plupart du primaire ou d'un milieu universitaire resté au stade du Scientisme.

L'École Polytechnique, qui se recrute presque héréditairement dans certaines familles, présente un aspect tout différent. A la Sorbonne il faut encore tenir compte de l'élément étranger, dont on ne saurait exagérer la funeste influence tant au point de vue intellectuel et artistique qu'au point de vue religieux et moral — et j'ajoute, funeste surtout pour les jeunes filles.

II. — Les causes sociales de l'incroyance

A ne considérer que ces causes sociales, on risquerait de figer les étudiants en deux partis distincts et d'origine

différente ; et j'ai justement dit tout à l'heure qu'il fallait rapprocher les indifférents, qu'ils se proclament d'ailleurs catholiques ou incroyants. Nous abordons ici une des causes les plus importantes de l'incroyance ; l'amoralité et le matérialisme de toute cette génération.

On n'imagine pas à quel point les jeunes gens manquent d'idéal : « jouir et arriver », tel est, semble-t-il, le but de leur existence ; l'examen, le cinéma ou l'amourette, voilà, je crois, l'essentiel de toutes les conversations qui se chuchotent au long du jour dans la bibliothèque de la Sorbonne. Sous un ciel aussi bas, la ferveur — ou même — le sentiment religieux étouffent ; tout cela manque d'air, de lumière, d'élan. Faut-il en énumérer les causes ?

Les jeunes filles d'abord... *Oui*, les jeunes filles nous ont fait beaucoup de mal ; nous en parlons peu, et sans doute parce que notre désillusion est trop profonde. Elles avaient pourtant une si belle mission à remplir auprès de nous : elles n'ont pas compris ; au lieu d'éveiller en nous les puissances de rêve, d'approfondir notre vie intérieure, d'affiner et d'adoucir ce qu'il y a de fruste, de hausser ce qu'il y a de noble, de mettre en relief ce qu'il y a de sympathique dans une âme de vingt ans, elles sont venues à nous maquillées en garçons ; nous n'avons plus reconnu notre rêve dans ces regards hardis, ces propos vulgaires, toute cette écœurante camaraderie. Cette déception a pesé sur toute notre jeunesse ; nous avons perdu la foi en notre idéal le plus cher ; dégoûtés de l'amour et de la famille, ces jeunes ont alors laissé mourir en eux, comme le reste, la vive foi de leur enfance ou l'élan qui allait les mener jusqu'à elles. Ils ont laissé mourir « tout cela » pour se consoler tant bien que mal avec les films et les amours de pacotille. Et quand l'amour s'est enfui d'une âme de vingt ans, que reste-t-il qui puisse mener à Dieu ?

Elles portent, ces jeunes filles, une grave responsabilité, elles passent en riant, mais le mal qu'elles font demeure.

La méthode de travail

Les études cependant, en ouvrant des perspectives nouvelles à l'intelligence, pourraient, semble-t-il, réveiller un peu la vie intérieure. Hélas ! la méthode de travail des étudiants est déplorable, et, il faut le reconnaître, les programmes en sont responsables. A l'exception évidemment de l'élite normalienne — et encore ne sont-ils pas, eux aussi, des spécialistes. On lit fort peu en général : on fait des fiches en vue de l'examen, on accumule les détails, on perd de vue les sommets. C'est un long massacre de l'intelligence qu'un examen de Philologie par exemple. Résultat, l'intelligence devient mesquine et tâtillonne, l'ironie traditionnelle à l'égard des philosophes devient un gros rire bête : *ce n'est pas du programme* : cela n'a donc aucun intérêt ; à vrai dire, rien n'a d'intérêt hors l'instant présent. L'inquiétude religieuse a autant de mal à s'insinuer dans de pareilles âmes — plus de mal peut-être — que s'il s'agissait d'évangéliser des primitifs.

L'arrivisme

Enfin, comment ne pas parler de « l'arrivisme » impudent de tous ces jeunes ? Lorsqu'on parle d'un livre, d'une œuvre sociale, on s'entend répondre : Ce sera pour plus tard, quand je serai arrivé. Il est très beau de tout sacrifier au devoir d'état, mais il est absurde de sacrifier toute culture générale et toute action sociale sous prétexte de manquer de temps — en réalité par étroitesse d'esprit et par égoïsme. Ce besoin brutal de percer, nous n'en sommes pas responsables, il nous accable et nous harcèle au long des jours : c'est une forme de la volonté de vivre

bien plutôt qu'une force d'ambition. Il tue toute indépendance d'esprit, toute liberté individuelle, il nous rend esclaves de la pensée de nos maîtres. Nous sommes obligés de flatter la société qui n'a pas besoin de nous, et cette bassesse inconsciente, en se développant en nous, déforme petit à petit notre juste appréciation des valeurs morales. La vie religieuse semble s'ajouter par je ne sais quel ajustement artificiel à la vie tout court. Nous n'y vivons pas habituellement : à ce point de vue, incroyants et croyants se ressemblent fort : le besoin de réussir a chassé de l'âme tout le reste. Beaucoup sentent cet appauvrissement, ils s'en excusent en disant qu'il est passager : le temps de réussir le concours et nous nous ressaisirons, nous redeviendrons nous-mêmes après avoir sacrifié trois ou quatre ans au bon plaisir des programmes ; je n'en ai pas l'expérience, mais je crois que, le concours passé, l'indifférence demeure : nous en sommes marqués pour la vie d'un emblème social, ingénieur, professeur ou médecin, mais on nous a vidés de tout contenu humain : le chef-d'œuvre que nos mères patiemment avaient ciselé pendant vingt ans, trois ans de vie estudiantine ont suffi pour les ruiner.

III. — Les causes intellectuelles

Le P. de Grandmaison, dans son étude sur la crise de la foi, insiste beaucoup sur ses causes morales. Il semble que celles-ci provoquent plutôt l'indifférence religieuse en tarissant peu à peu les sources de la vie intérieure. Quand on parle de la crise de la foi, ce sont surtout les causes intellectuelles qu'il faut évoquer, du moins chez les étudiants. Et du même coup nous abordons le groupe d'élite des inquiets. Je n'examinerai ici que le cas des jeunes qui abandonnent leur foi ou doutent pendant quelque

temps. Ceux qui vont vers la foi ne sont pas moins intéressants, mais nous entraîneraient trop loin.

Cette crise douloureuse, mais inévitable, se place au sortir du collège ou du lycée ; les jeunes gens, mis en contact tout à coup avec des opinions adverses, se voient obligés de lutter, de prendre conscience de leur doctrine et d'en vérifier la trempe. Ils subissent alors l'influence de leurs maîtres, de leurs livres, de leurs camarades — celle-ci étant à mon sens la plus importante.

L'influence des maîtres

On a exagéré, je crois, l'influence des professeurs. La jeunesse en France n'a guère l'esprit docile : il suffit que le maître professe une opinion pour que les élèves, mis en garde, réagissent. Et le problème religieux est tellement vif dans ces âmes, les réactions si violentes, que le professeur maladroit risquerait de s'aliéner tous ses élèves.

C'est par l'ironie qu'il atteindra les âmes ; l'ironie est une arme terrible ; sous peine de passer pour un esprit épais, il faut, coûte que coûte, partager son sourire. Ce sont les maîtres qui enseignent le sourire que je redoute, ce sourire impertinent qui donne l'illusion de dominer toutes choses et de n'être dupe de rien. J'ai connu de ces maîtres et je sais tout le mal que peuvent faire leurs coups d'épingles adroitement lancés dans un esprit jeune, avide de se donner sans effort un air entendu et désabusé. Le vernis de scepticisme s'insinue ensuite peu à peu et pénètre comme un poison subtil. L'attitude railleuse une fois adoptée, elle envahit tous les domaines, s'attaque aux objets les plus sacrés, ne respecte rien : comme un vent brûlant, elle dessèche tout ; le jeune homme anéanti, stupéfait, contemple cette œuvre de mort qui se fait en lui,

malgré lui, sans lui. Lorsqu'on est décidé à douter de tous, serait-ce même provisoirement, pour se refaire une foi, rien ne peut plus vous arrêter. L'intelligence dépravée ne travaille plus qu'à démolir, impossible de la guérir, de renverser le mouvement : il n'y a plus qu'à l'arrêter net, oublier et prier. La plupart ne le peuvent pas : ils vont jusqu'au bout, jusqu'au bord de l'abîme, et là hésitent, puis plongent dans l'indifférence. La foi s'éteint et, lâcheté suprême, on a peur de lui donner le coup de grâce.

Tel est le péril du côté des professeurs. Mais, je le répète, il faut pour cela des maîtres d' « élite », rompus à cette besogne et qui sachent prendre le jeune homme par son côté faible : l'orgueil. La plupart n'y réussissent guère et particulièrement les professeurs de philosophie qui sont moins dangereux qu'on ne le croit souvent.

L'influence des livres

L'esprit critique éveillé par le professeur, on se met à lire ; et c'est précisément parce que l'esprit critique est en éveil que le livre devient dangereux. Les nuances ici sont infinies, et chacun, pourrait-on dire, a un bilan de lectures empoisonnées qui lui est personnel. J'essaierai de distinguer quelques courants principaux ; commençons par les moins importants.

Il existe d'abord un groupe qu'on pourrait appeler celui des historiens, bien qu'il ne s'agisse pas exclusivement de spécialistes en la matière : il s'agit plutôt d'un tour d'esprit assez répandu parmi nous. Je me demande parfois si Paul Valéry n'a pas raison lorsqu'il parle de l'histoire comme d'un fléau pour l'esprit... L'histoire ne connaît pas les valeurs surnaturelles : au long des siècles elle ne rencontre jamais Dieu, elle l'ignore ; sa curiosité indiscrète ne respecte rien. Avec « l'esprit historique », il n'est

pas nécessaire d'expliquer Jésus, il suffit d'être convaincu qu'il est explicable. Les questions relatives à l'origine du christianisme ne pouvaient manquer d'intéresser les jeunes gens : ils n'ont plus l'esprit philosophique ni le goût de la spéculation : ce sont des textes et des faits qu'ils veulent avant tout. Et la route est dangereuse que jalonnent Renan, Havet, Harnack, pour finir avec Guignebert. On l'a si bien senti que les Conférences de Notre-Dame depuis deux ans sont consacrées à ce sujet, et le succès du livre du P. de Grandmaison sur Jésus prouve qu'il y a là pour beaucoup un point sensible, névralgique.

On ne se doute pas généralement de l'action persistante de pamphlets comme l'*Orpheus* de Reinach ou d'ouvrages de plus longue haleine et de moins de valeur comme les textes de la collection Couchoud. En ramenant le Christianisme à des proportions tout humaines, l'histoire « scientifique détruit le sens du divin ».

Je parlerai peu du groupe philosophique. La spéculation n'intéresse plus guère qu'une élite, et celle-ci, par définition, est mithridatisée contre ses poisons. J'aurais cependant mauvaise grâce à ne pas citer le groupe des disciples de M. Chartier, dit Alain. M. Chartier enseigne une méthode beaucoup plus qu'une doctrine ; sans doute il est impitoyable pour les mythes et autres jongleries, mais c'est moins son rationalisme qui frappe et demeure que sa manière si originale de penser ; on reconnait les chartieristes à leur tour d'esprit et à leur style plutôt qu'à leurs idées.

L'influence de la politique

Beaucoup de jeunes gens font de la politique et trouvent moyen de mêler la religion à leurs passions. *L'Action Française* a fait une hécatombe ; heureusement la

fièvre s'est apaisée, on ne discute plus que rarement Maurras. D'ailleurs nombre de ses disciples ne l'avaient jamais lu : le *Chemin de Paradis* ne leur disait rien. S'ils l'avaient connu, peut-être auraient-ils mieux compris sa condamnation. Au reste, ce mouvement, comme à l'extrême-gauche le mouvement chrétien-social, est trop connu pour que j'insiste : ils affectent beaucoup de jeunes catholiques en provoquant des discussions qui usent leurs forces et accroissent leur irritation réciproque : la matière religieuse y perd de sa noblesse, et en France la raillerie tue tout.

La littérature

J'en arrive au groupe le plus important : ceux qui, sans se spécialiser, lisent et goûtent les maîtres de l'heure.

Il serait intéressant de faire une statistique des livres à la mode parmi les jeunes. On serait, je crois, fort surpris de leur petit nombre. Au point de vue qui nous occupe les livres d'A. France ne se lisent plus guère, ce qui d'ailleurs ne prouve pas en faveur du goût actuel. D'autre part les romanciers matérialistes de la fin du siècle ont fait leur temps. Le mauvais maître reste Gide. Un de mes anciens condisciples prononçait récemment « l'oraison funèbre » de Gide : je crois, hélas ! qu'il allait trop vite en besogne. Nombreux sont les étudiants de lettres qui font des *Nourritures Terrestres* leur livre de chevet. Remarquons d'ailleurs que Gide peut avoir sur une âme droite une excellente influence libératrice, exaltante, je dis plus : morale. Il apprend à haïr la mesquinerie, l'étroitesse, le renfermé de la vie souvent bornée de l'étudiant. Grâce à lui l'horizon s'ouvre. Mais je n'ai pas besoin de souligner le péril d'une telle libération pour un jeune homme impatient de tout frein. C'est là l'énigme de Gide :

il élève et abaisse en même temps, et chacun avec lui avance plus vite dans la voie qu'il s'est choisie : c'est un maître d'énergie et un mauvais modèle.

L'influence de Proust a créé un autre type de jeune homme — tout à fait d'élite cette fois — extrêmement affiné, presque féminisé, d'une singulière sensibilité ; il s'attachera au détail souvent morbide d'une sensation ou d'un sentiment et s'y complaira, perdu dans une manière de narcissisme où Freud n'est pas étranger.

Tels sont à peu près les principaux courants de pensée qui écartent les jeunes de la foi pure et simple de leur enfance. Ce n'est évidemment qu'une vue de l'esprit ; ces courants se conjuguent dans le même individu selon des nuances toutes personnelles, et souvent celui qui les subit ne les distingue qu'après coup, lorsque le mal est fait.

Conclusion

Je voudrais en terminant insister sur l'influence des camarades, que je crois décisive. Merveilleuse époque de la vie ! Les conversations de notre vingtième année, nous ne les oublierons jamais ; ces discussions passionnées, où l'on sent vaciller toutes ses croyances les plus chères, tout ce qui semble former sa spiritualité même, l'ébranlement profond qui succède à l'âpre lutte ; parfois une impression de défaite qui demeure et qui paraît entourer certaines questions d'un halo douloureux... On n'y revient qu'avec peine, en hésitant, et l'on se défend moins. Un jour, on sent que les idées pures ne sont plus en jeu, mais bien l'éternité tout entière et le sens même de la vie. Cela, ni les maîtres, ni les livres ne le suggèrent, ce sont les camarades dont la vive voix semble frapper directement

l'édifice de notre foi. Et comment résister à leur ironie? Les plus courageux ont peur du ridicule. Il faut avoir pitié et non pas s'indigner : la lutte est dure contre tant d'ennemis et les champions de la foi sont bien mal préparés pour le tournoi.

L'ignorance, en effet, des jeunes gens catholiques en matière de religion est singulière; leurs connaissances du Christianisme est toute superficielle et toute formelle. Sauf une élite, ils ne vivent pas de la vie chrétienne, ils ne la comprennent pas ou n'en sentent pas l'attrait, le besoin. Insuffisamment préparés pendant leur première jeunesse, leur foi n'est qu'une habitude, les sacrements une routine; ils ne rompent pas sans doute l'antique lien; ils le laissent lentement pourrir.

Voilà, je crois, où nous en sommes : beaucoup d'hostilité a fait place à beaucoup d'indifférence, ce qui, je crois, n'est guère un progrès. On se demande quel maître pourrait réveiller cette jeunesse et bouter l'enthousiasme aux cœurs de vingt ans... Et cependant la vie passe, effeuillant un à un nos rêves d'autrefois, elle nous emporte, et nous suivons aveuglément, docilement, sans savoir où ni pourquoi nous nous précipitons ainsi, heurtés, harcelés, avec l'idée fixe de dépasser notre voisin, sans jamais, comme l'oiseau dont parle Platon, jeter un regard vers le ciel pour préparer notre ultime essor.

HENRI ROUMIEUX,
Élève à l'École Normale Supérieure.

II

Étudiants de Sciences et Étudiants d'Histoire

Voici la réponse d'une jeune fille étudiante de la Faculté des lettres :

Observations sur les étudiants : de Sciences,
d'Histoire.

A. — La moitié des étudiants *sont croyants* : 50 o/o en Sciences, 40 o/o en Histoire, dont une partie, 15 o/o, sont protestants et ne paraissent pas anticléricaux.

Il est difficile de bien caractériser les autres : indifférence, incroyance, anticléricalisme, sont presque toujours mêlés.

Il y a peu d'indifférents : 5 o/o en Histoire,
10 o/o en Sciences.

Peu aussi d'étudiants qui soient seulement incroyants ou seulement anticléricaux : 5 o/o dans chacun de ces cas.

La majeure partie est composée d'étudiants incroyants plus ou moins, qui manifestent leur incroyance par un anticléricalisme plus ou moins violent, plus ou moins raisonné.

Ce qui frappe d'abord c'est l'anticléricalisme.

B. — I. *a*) *La discipline-marque surtout* la manière dont l'étudiant expose son incroyance, les arguments qu'il utilise pour la discussion.

L'étudiant d'Histoire attaque l'Église dans le passé plutôt que les dogmes enseignés.

Il discute l'authenticité des textes — soutient cette idée que le Christianisme a emprunté les traits essentiels de sa doctrine aux religions antécédentes — il cherche à l'expliquer entièrement par des causes humaines — cette tendance s'affirme dans le refus de croire aux mystères : « Ce n'est pas la peine de discuter avec des catholiques ; sitôt qu'on les pousse un peu sur leurs croyances, on arrive aux mystères et il n'est plus permis de chercher à rien expliquer. »

L'étudiant de Sciences pense que la science doit tout résoudre, la religion n'est rien à côté des faits contrôlés, l'Église a été un obstacle à la science par les sentences qu'elle a portées sur Galilée et d'autres savants. La création du monde est imputable à une vague notion de force : Dieu n'y est pour rien — d'ailleurs on va indubitablement arriver par la chimie à la création du tissu humain — la création de la vie ne peut manquer d'être atteinte dans la suite, ce qui prouvera l'erreur de la croyance en Dieu créateur. Beaucoup d'étudiants de cette branche, lisant peu, puisent leurs arguments dans les journaux.

L'étudiante, plus évoluée que l'étudiant au même âge, est encore plus rarement indifférente. La grande majorité est croyante.

Pour quelques-unes, la période de leurs études est une période de crise pour leur croyance, crise passagère — telle étudiante d'histoire habituée à une méthode trop déterministe ne veut pas croire ce qui dans la religion ne s'explique pas par un enchaînement logique.

L'étudiante paraît subir plus que l'étudiant l'influence de son milieu familial et celle des camarade qu'elle fréquente.

L'incroyance de l'étudiante subit l'influence de sa vie sentimentale : une incroyante dans une crise de découragement affirme avec violence que Dieu n'existe pas ou qu'il est mauvais pour permettre de telles choses.

Souvent, l'étudiante totalement désemparée au point de vue religieux subit fortement l'influence de ses camarades masculins.

Au contraire l'étudiant incroyant occupé par une question sentimentale devient, par là même, indifférent au problème religieux.

b) Attitude de l'*étudiant incroyant devant les problèmes de l'esprit.*

Le problème de la liberté le gêne plus en pratique qu'il ne le trouble en théorie. C'est le fait de subir une contrainte, plus que la théorie de la légitimité de cette contrainte, qui est souvent attaqué.

Il croit souvent à la réalité de l'âme, mais pas à son immortalité, ni à la vie éternelle, parce qu'il ne l'explique pas raisonnablement.

« Si vous croyez à une autre vie, vous croyez à une justice au-delà de la mort : donc vous faites le bien par intérêt, il est plus beau de faire comme moi qui vis honnêtement sans rien espérer, qui suis bon par ma volonté pure et simple. » Si on objecte la notion de l'Amour, ils nient ou bien cela ne les atteint pas — Dieu ne peut être Amour ni Bonté puisqu'il permet le Mal.

Ces idées sont très fréquentes chez des étudiants de milieux très différents, et d'âge assez différent également.

« D'ailleurs, si je me trompe, c'est de bonne foi; Dieu, s'il existe et s'Il est bon, me pardonnera certainement. »

Problèmes de la vie. — L'étudiant de vingt ans ne s'en préoccupe guère — sa vie sentimentale guidée par sa fantaisie lui voile la vie familiale future. L'étudiant incroyant qui voit l'étudiant croyant égal à lui ou pire sur ces points-là juge alors que la religion ne sert de rien.

L'incroyant d'une trentaine d'années, parfois plus, qui poursuit à la Faculté des études supérieures, trouve souvent sa raison d'être dans la famille qu'il a fondée.

Tel affirme : « Je trouve qu'élever mes quatre enfants c'est la plus grande joie et la plus belle chose du monde, c'est la plus grande œuvre qu'on puisse faire ; je ne cherche pas un idéal impossible, qui contrarie la saine raison, et je trouve que je fais tout mon devoir et que je suis un homme de bien faisant ce que je fais. »

Quant à la vie politique, ceux qui s'en occupent n'admettent en aucune manière les intérêts supérieurs de la religion et l'influence quelle qu'elle soit de l'Église, des « curés », qui n'ont pas à s'en occuper.

Surtout, il ne faut pas que les femmes votent, car elles subiraient entièrement l'influence des prêtres.

D'ailleurs, l'activité sociale et politique de l'Église s'est avérée déplorable dans le passé : on lui doit, avec la théorie

du droit divin des rois, tout le despotisme,... on lui doit la condamnation de Jeanne d'Arc, puis le procès de réhabilitation qui... (ici, refus d'expliquer la suspension), on lui doit l'Inquisition, etc.

Problème religieux. — Devant ce problème l'étudiant veut être impartial et se proclame toujours tolérant, d'autant plus qu'en fait il l'est moins. Tant qu'il s'agit de questions dogmatiques, l'incroyant demeure de bonne foi presque toujours.

C'est quand il discute de l'Église qu'il dévoile presque immanquablement du sectarisme. Après une vive discussion, deux jeunes professeurs encore étudiants dirent : « Nous aurons du mal pour détruire les idées de cette génération montante. »

Il y a souvent incompréhension et déformation des dogmes et des pratiques du catholicisme.

Le dogme de la *Sainte Trinité* est inadmissible parce qu'incompréhensible.

L'histoire de *la Création* est absurde : la Bible donne une date, et avec les découvertes de la science, il est avéré que cette date ne signifie rien, le récit est donc faux aussi. Et si la Bible était inspirée, comment Dieu aurait-il permis une erreur?

L'indissolubilité du mariage est souvent attaquée comme une institution périmée.

La confession est une invention de l'Église pour s'emparer de la conscience des croyants, d'ailleurs elle ne sert à rien puisqu'on retombe dans le péché, c'est de l'hypocrisie. Et c'est bon pour les femmes et pour les âmes faibles.

La vie du religieux n'est pas admissible : il faut que ce renoncement soit guidé par l'égoïsme, par la volonté de ne plus s'occuper de rien : « Après tout, ils sont bien heureux dans leurs cloîtres; plus rien ne les touche. » Ce sont des lâches, ils fuient les responsabilités de la vie.

De même *le célibat des prêtres* et des religieux est attaqué; d'abord il n'est que rarement observé (exemples historiques),

ce qui est très naturel, car c'est une exigence absolument inhumaine ; les protestants sont sages de ne pas imposer cette clause à leurs pasteurs.

Surtout, ils ne veulent pas admettre *l'autorité spirituelle de l'Église* (qu'ils s'imaginent d'ailleurs descendant dans les plus petits détails de l'existence et réglementant tout avec précision) qui attente à la liberté humaine.

II. *a*) C'est en *étudiant scientifiquement le catholicisme* dans l'histoire, comme une autre institution, que la raison conclut qu'il n'y a pas de Dieu.

Entre ses cours, la préparation aux examens, la pratique de quelques sports, la fréquentation des spectacles, les préoccupations sentimentales, l'étudiant n'a guère le temps de penser à la question religieuse : ceci cause l'indifférence de beaucoup. Il y pense par à-coups, pose alors qu'il ne croit pas, en cherche des raisons et en trouve toujours quelques-unes, puis n'y pense plus.

Il est souvent très ignorant : cette ignorance, il la tient parfois du milieu familial. D'autres fois, au contraire, il lui arrive de réagir contre son milieu familial :

« Je vais à la messe pendant les vacances, pour faire plaisir à ma mère ; mais dans l'année, vous comprenez... »

Il y a sans doute des étudiants, surtout les plus jeunes, qui ne se sont jamais posé avec acuité le problème religieux.

Il y a *insuffisance du croyant.*

L'étudiant croyant n'est souvent pas assez instruit pour soutenir une discussion. Ceci vient de l'insuffisance de l'instruction religieuse dans l'enseignement.

Dans les établissements de l'État, il arrive que l'instruction religieuse cesse à douze ans. Quand elle n'est pas poursuivie dans les familles, comment éviter l'oubli des enseignements reçus?

Ceci est dû à l'indifférence des parents, à l'attitude du chef d'établissement, dont dépend la prolongation de la formation religieuse des élèves, quelquefois à la mauvaise adaptation du prêtre, s'il est trop âgé, aux enfants.

L'attitude de l'Église, surtout dans le passé, est une cause importante : on sent qu'à certains faits, comme l'Inquisition, l'existence de papes comme Jules II, Alexandre VI, qui reviennent constamment dans les échanges de vues, les étudiants incroyants se heurtent à des difficultés énormes pour eux.

Du prêtre, il ont à la fois peur et pitié : le prêtre est un moraliste ennuyeux, incompréhensif, rigide.

Tel, entré par hasard dans une église pendant un sermon, demeure stupéfait d'avoir entendu un prêtre parler « comme un philosophe, et avec une logique, une force! »

Un ancien étudiant, marié, ne peut supporter tout ce qui est prêtre ou religieux, parce que sa femme, avant de le connaître, « a failli entrer au couvent », croyant avoir la vocation religieuse.

Quant aux fidèles, s'ils ne sont pas parfaits, ils les jugent sévèrement : la religion est pour eux une recette de sainteté, sinon, elle manque son but.

b) *Le culte de la Science*, la déformation professionnelle est une cause importante, et aussi la croyance que la science explique tout, que c'est seulement une affaire de temps, qu'elle est illimitée.

Les professeurs ont rarement une influence, visible du moins.

Les plus jeunes étudiants s'agrègent parfois à une bande d'anciens et se laissent entraîner par l'atmosphère. Les railleries des anciens peuvent intimider les plus jeunes. Mais ce sont surtout les étudiants qui ont une forte personnalité religieuse qui influent sur leurs camarades, même s'ils sont moins intelligents.

On sent qu'il y a *influence* par le respect visible qui entoure l'étudiant influent ; mais jusqu'où va cette influence au point de vue religieux, il est presque impossible de le pénétrer.

Les étudiants lisent peu en dehors de leur science.

III. A vingt ans, l'incroyance de l'étudiant est presque toujours due à l'esprit d'imitation, à une crise de la mora-

lité, ou à l'insuffisance ou l'absence de formation religieuse antérieure.

Aussi on ne peut pas dire qu'il y ait souvent d'*inquiétude religieuse* chez ces jeunes gens.

Du moins cette inquiétude est passagère, elle se résout vite, temporairement. — Certains volontairement écartent cette préoccupation, ils ont bien le temps d'y penser. — C'est par boutades, par accès, qu'ils y pensent et en parlent.

L'inquiétude continue est beaucoup plus fréquente *chez les étudiantes*, chez celles qui, élevées dans un milieu familial incroyant, se trouvent soudain en présence de croyants et en même temps loin de leur famille.

C. — *Anticléricalisme*. Il est fréquent chez les jeunes gens : il se manifeste par des paroles plus ou moins violentes, provenant d'une sorte d'entêtement, mais sans bases profondes : il provient surtout de l'ignorance, de calomnies entendues.

Parfois pourtant il se cherche des raisons plus profondes, tout l'arsenal des faits, plus ou moins exacts et discutables, dont on rend l'Église responsable dans l'histoire. Au fond ils n'ont pas beaucoup raisonné leur attitude : souvent ralliés à un parti politique, ils en acceptent sans discussion toutes les opinions.

D. — *Indifférence :* il est rare qu'on rencontre l'absence absolue de préoccupation religieuse. Mais une certaine indifférence, le fait que cette préoccupation n'est nullement aiguë est une des raisons de l'incroyance. Il y rentre alors une certaine dose de mépris pour les « superstitions ».

Est réellement indifférent, semble-t-il, tel étudiant qui s'amuse beaucoup.

Mais ce sont des cas isolés.

La préoccupation religieuse existe chez presque tous : l'étudiant incroyant se cherche et se donne des raisons. Mais il n'approfondit pas sans cesse ces raisons et n'en recherche pas toujours d'autres avec acuité.

M.-A. et S. Chauvet.

III

Étudiants de Sciences

Après les étudiants de lettres, voici ceux de Sciences :

I. — Il est plus difficile qu'on ne pourrait le penser d'évaluer de façon certaine la proportion d'étudiants indifférents, incroyants et anticléricaux, car à la Faculté beaucoup ont pour mot d'ordre de rester sur terrain professionnel, de ne parler ni de religion, ni de politique, d'éliminer de leurs rapports entre étudiants « tout ce qui divise »; toutefois il semble que les incroyants ont une légère majorité, mais que parmi eux l'indifférence, l'incroyance ne se traduisent qu'exceptionnellement en anticléricalisme systématique et de mauvaise foi.

II. — *De l'incroyance.*

A. *Formes.* 1. Il ne paraît pas que l'incroyance ait des types bien tranchés de discipline en discipline.

a) La distinction à faire est d'abord d'ordre intellectuel : parmi les incroyants, il en est qui s'intéressent beaucoup à la question religieuse, qui connaissent la religion catholique mieux que beaucoup de fidèles, qui l'étudient, l'attaquent, la rejettent comme fausse; ils s'intéressent à l'histoire, à la philosophie et à la métaphysique, ceux-là sont les moins nombreux, les plus influents, les plus intelligents et ceux dont les opinions sont les plus personnelles; il en est d'autres dont les connaissances religieuses sont médiocres, qui font à la religion une série d'objections caractéristiques, que l'on retrouve chez tous et qui viennent de l'influence du milieu où ils ont vécu, de la lecture de romans et de journaux. Ces derniers sont en majorité et se prêtent le mieux à une étude systématique.

b) Il faut également séparer deux catégories d'incroyants.

D'une part les incroyants-nés, qui n'ont pas reçu l'éducation religieuse du catholicisme. D'autre part les incroyants qui ont eu la foi, les apostats : ceux-ci, lorsqu'ils n'ont pas cessé de s'intéresser à la question religieuse, sont de beaucoup les adversaires les plus redoutables du catholicisme.

2. La négation de la liberté et de la réalité de l'âme est très fréquente chez l'incroyant, mais ces problèmes de l'esprit ne touchent pas très profondément la masse des incroyants, qui n'ont pas l'esprit suffisamment épris de métaphysique pour s'y attarder.

— Ils s'attachent beaucoup plus à l'idée de justice et aux questions sociales qu'elle pose. Leur grande idée est l'idée socialiste : « A chacun suivant son mérite. » Mais en cela que de divergences individuelles, surtout dès qu'il s'agit d'entrer dans la voie des réalisations! Pour eux la religion catholique est l'opium dont se servent les capitalistes pour endormir les revendications du prolétariat. Au point de vue sentimental et familial l'incroyant reste fort traditionnaliste et même se pique souvent d'honneur de valoir mieux que son camarade catholique.

— Devant le problème religieux, l'indifférence est l'attitude la plus répandue. C'est une erreur des prêtres de croire que le besoin religieux, l'idée de Dieu, tourmentent tellement les intellectuels; ils n'en préoccupent qu'une minorité; la grande majorité, absorbée par ses occupations, ses pensées diverses, ne se tourmenterait guère de Dieu, si cette minorité tourmentée ne le lui rappelait sans cesse.

— Un dogme particulièrement attaqué est celui de la Providence et celui du péché originel. « Si votre Dieu est parfait, pourquoi a-t-il fait les hommes si méchants, si imparfaits? et ne me dites pas qu'il les fait souffrir pour les punir : s'il était parfait, il n'aurait pu concevoir qu'un être parfait, qu'il n'aurait pas eu à punir. » « Si vous me dites que les desseins de Dieu sont impénétrables, pourquoi êtes-vous sûr de savoir la vérité? »

L'Incarnation, l'Immaculée Conception, sont aussi particulièrement attaqués.

— La confession est certainement la pratique la plus mal comprise ; l'incroyant y voit le désir de domination du clergé, mais surtout elle lui paraît moralement mauvaise. « La confession et l'absolution couvrent si facilement les vilenies. » « Pourquoi ne pas nous adresser directement à Dieu? et recourir à un homme dont vous obtenez l'indulgence par l'art avec lequel vous lui présentez votre faute, c'est chercher à se déformer la conscience. » « La confession développe la pire des hypocrisies, l'hypocrisie envers soi-même. »

B. *Causes*. 1. *D'ordre général*. *a*) L'infirmité de la volonté devant le devoir contribue plus à la perte des pratiques qu'à la perte totale de la foi. L'orgueil, l'autonomie de la raison et de la volonté existent et sont beaucoup plus puissants, car souvent inconscients.

b) Le problème sexuel et moral ne se présente plus tout à fait sous le même jour qu'autrefois. « Pas d'argent, pas de femmes. » L'étudiant riche ou simplement le jeune homme provincial venu avec la bourse trop garnie pour vivre seul est en voie de disparition. Mais l'introduction des étudiantes pourrait devenir un péril du jour où le développement de l'enseignement laïque féminin aurait produit tous ses fruits. Le niveau moral de l'étudiante a une immense influence sur la conduite des étudiants à son égard ; si cette tenue morale baissait, les relations d'étudiants à étudiantes seraient à envisager sous le jour le plus sombre.

c) Qu'il y ait entraînement du monde moderne dans un sens païen, c'est hors de doute ; le travail de l'étudiant s'est modifié dans un sens scientifique ou d'érudition. Le souci de la spécialisation en lettres comme en sciences nuit à l'esprit religieux et ne se prête pas à la synthèse universelle que l'on a si facilement pratiquée au Moyen Age et même au XVIIe siècle.

De plus, les distractions multiples, le sport, le cinéma, souvent tendancieux ainsi que la T.S.F., le phonographe, les facilités de déplacement, de voyage, jettent une instabi-

lité dans l'esprit et ne le portent pas à la réflexion, sauf chez des natures d'élite. Il ne peut qu'emmagasiner pêle-mêle, au hasard des rencontres, des auditions, des lectures, ces idées de tolérance, de justice, de religion laïque, que colportent journaux et films, entre deux invitations à jouir de la vie.

2. *Causes d'ordre religieux. a) L'ignorance religieuse* est rarement totale, c'est plutôt une insuffisance très générale, très profonde dont on détaillera plus loin les causes. J'entendais des enfants sortant de l'école laïque la veille du jeudi de l'Ascension s'écrier : « A qui est-ce donc la fête pour que nous ayons congé demain? »

b) Les calomnies des journaux comme *L'Œuvre*, *Le Canard enchaîné*, très lus des étudiants incroyants, et plus rarement *La Calotte* ont une grande répercussion parmi les étudiants. L'un m'écrivait : « Les catholiques sont convaincus de leur supériorité, ils parent leurs prêtres de défroques de carnaval pour adorer ce Dieu qui voulait rester pauvre. » Et comme je protestais que c'était les incroyants qui par dérision sacrilège s'affublaient à Carnaval de nos pieux ornements, comme je citais l'exemple des costumes des magistrats, des professeurs, il me répondit : « Si vos évêques sont si grands, leur mérite peut éclater sans vêtements distinctifs. »

En dehors de cette question extérieure, voici qui est plus grave : ces journaux sont à l'affût des scandales qui peuvent avoir lieu dans le clergé, affaires de mœurs, vocations forcées, et ils entretiennent ainsi chez leurs lecteurs une idée aussi fausse que vivace, qui favorise l'anticléricalisme dans ce qu'il a de plus bas.

c) Insuffisance et étroitesse dans la manière de présenter la doctrine catholique, assurément oui. C'est ce qui rebute le plus l'incroyant et c'est ce qui le crée, le plus souvent, dans les milieux intellectuels.

Pour beaucoup, la religion apparaît comme l'accomplissement de pratiques routinières, sentimentales et dévotes : ce sont les sermons pieux, les cantiques, les saluts, les médi-

tations, les cierges et les chapelets, bref, un fatras de dévotions, de « bondieuseries » où la belle unité de la religion catholique semble ensevelie, où la raison semble perdre tout droit et qui paraît à l'incroyant n'avoir d'autre but que d'endormir les dévots, de permettre au prêtre de faire la quête et aux marchands d'objets de piété leur petit négoce.

Telle est l'impression de l'incroyant de naissance; mais comment se fait-il qu'il en soit parfois de même de l'étudiant qui a reçu une instruction catholique? C'est que cette instruction a été d'une insuffisance notoire, dans la majorité des cas elle n'a pas dépassé le niveau du certificat d'études primaires, et l'étudiant s'élève chaque jour de plus en plus haut au-dessus de ce niveau dans des domaines où les objections ou les attaques contre sa religion se renouvellent sans cesse.

L'existence du purgatoire, de l'enfer, des anges, des démons, les récits bibliques, présentés sous des formes simplistes, imagées à l'usage de cerveaux d'enfants, paraissent, à ces hommes au cerveau mûri, s'enfoncer dans le domaine de la légende, et ainsi peu à peu les croyances s'évanouissent et arrivent à disparaître complètement. Les faux miracles expliqués du passé font douter des vrais, et les interprétations brutales des dogmes les font rejeter comme inacceptables et assimilables à des contes de bonnes femmes sans relations avec le réel. « La résurrection des morts, vous y croyez? me disait un étudiant, catholique pourtant; non, on restera tous dans la terre, personne n'en revient. »

Dans les collèges libres, l'enseignement religieux est suivi plus longtemps qu'ailleurs, mais il est trop souvent fait par le maître comme n'importe quel autre, sans qu'il s'efforce d'y éveiller plus particulièrement les intelligences, et en cela il reste inférieur à ces catéchismes de persévérance de lycéens, ces cours de doctrine librement suivis dont un modèle est celui de Saint-Sulpice à Paris.

Mais bien au-dessous de l'instruction religieuse est la *formation religieuse* des collèges libres; avec d'excellentes intentions on pousse les enfants à trop pratiquer sans s'efforcer de

leur faire voir le fond des choses religieuses dont le sentiment et le mysticisme ne sont qu'un accompagnement non nécessaire, parfois dangereux et toujours à surveiller. On cherche à exciter les bons sentiments, la dévotion, la piété plus qu'à approfondir la foi, à faire des dévots plus que des croyants dont la devise pourrait être : « Prier plus et penser moins ». Qu'est-ce qu'une formation religieuse qui consiste à la seule lecture d'annales missionnaires ou de vies édifiantes? l'éducation religieuse des collègues ne vise, pourrait-on croire, qu'à susciter des vocations ecclésiastiques et, compte sur compte, sur cinq ans de grand séminaire pour pallier à sa complète insuffisance.

Beaucoup de ceux qui, restant dans la vie laïque, sortent de maisons religieuses, les quittent sursaturés de dévotions, disant : « J'ai assez entendu de messes pour toute ma vie. » D'autres, plus résignés, sont surpris par le total changement de vie qu'ils trouvent à la sortie du collège et ne peuvent puiser dans leur instruction religieuse les éléments nécessaires pour soutenir leur foi vacillante ; voilà pourquoi tant d'anciens élèves sont une si triste réclame pour les institutions libres.

D. Rien ne fait plus horreur à l'incroyant que le *dogmatisme* : « Pourquoi supposez-vous, m'écrit l'un d'eux, que les questions métaphysiques ne me préoccupent pas? une seule différence avec vous, je ne suis pas bouffi d'orgueil et je ne dis pas : je suis sûr que mes croyances sont les seules vraies. Je crois une chose et j'agis en conséquence, mais je reconnais que d'autres ont le droit de croire différemment, sans pour cela être des monstres méchants, sans morale et pourvus de tous les vices. » « Pourquoi la vraie croyance est-elle la vôtre, et non pas la mienne ou une autre que personne n'a? Quel est votre critérium de vérité? » « Les catholiques ne peuvent discuter sincèrement puisque leur foi à priori leur impose ses conclusions, ce sont des sectaires que l'on doit laisser de côté. Votre Église ne peut, ni ne veut nous écouter, elle ne discute pas, ou si elle paraît s'y prêter,

c'est pour chercher une échappatoire, elle ne connaît qu'un mot : anathème! » « L'Église catholique, c'est l'éteignoir de la pensée, c'est l'Index. » « Votre Église n'est pas l'amie de la science, de la recherche et de la raison, ce ne sont chez elle qu'affirmations incontrôlables, et si l'on veut discuter ou demander des précisions, aussitôt elle se retranche dans le mystère. Elle prétend tout élucider et, pour y arriver, au lieu d'user de la pensée, dont elle a horreur, elle recherche les faux-fuyants comme ceux dont on use pour éluder les questions indiscrètes des enfants; c'est ce qui fait que votre littérature chrétienne est beaucoup plus une œuvre de dévots, de mystiques ou de théologiens que de philosophes. »

1. L'incroyant reproche à l'Église son *injustice, sa vénalité* : il prétend qu'avec de l'argent on peut tout se permettre. Il s'étonne des mariages cassés à grand fracas en cour de Rome pour des questions de formes, alors que le mariage a été consommé et qu'il y a des enfants. Plus récemment l'incroyant n'a pas compris l'attitude de l'Eglise refusant ses sacrements à des pratiquants, sous prétexte de leurs opinions politiques, alors que journellement elle accueille à grand son de cloches les dépouilles de ses pires ennemis, morts sans repentir et dont seule la famille a désiré des obsèques religieuses.

2. L'incroyant reproche à l'Église au point de vue *social* le soutien des conservateurs. « Vos dogmes, votre enfer, n'existent que pour permettre à une petite minorité de jouir dans son luxe et ses vices de tous les plaisirs de la vie, tandis que la masse souffre. » « Vous croyez à une vie future, et vous négligez la vie présente; pour nous elle est tout, notre religion doit être d'améliorer le sort de ceux qui produisent et à qui l'on vole le fruit de leurs peines. » « Votre Eglise soutient les riches que le Christ a maudits; le Christ est le grand communiste qui, s'il revenait sur la terre, serait crucifié non plus par les Juifs mais par ses propres prêtres et ses fidèles. » Enfin, argument plus neuf peut-être, celui des pacifistes, qui reprochent à l'Église de ne pas prêcher contre

la guerre pour le désarmement, mais de soutenir sous prétexte de sécurité les intérêts des marchands de canons.

Pour l'incroyant-né, le prêtre est un être qu'il ne connait guère que par les calomnies : on lui reproche de ne rien faire, d'être avide, de pratiquer un célibat auquel on ne croit guère, en tout cas il est jugé un être fort médiocre ; on plaint les simples prêtres et l'on réserve plus de mépris aux dignitaires.

Le croyant qui a connu le prêtre le respecte mieux et lui croit des mœurs honorables, mais il le juge souvent avide d'autorité, vaniteux, hypocrite, ou s'il est tout dévouement, du moins naïf, incapable d'esprit critique.

« Ou le prêtre est un naïf, un simple, c'est le genre missionnaire, capucin ; ou il est un roué, qui ne croit pas, mais joue un rôle, exerce un métier. » Après avoir entendu un prédicateur célèbre, qui cherchait précisément un peu trop à ramener les incroyants, l'un de ceux-ci me dit : « Mais ne voyez-vous pas combien, pour nous amener à votre religion, il se sert du cœur, il joue la corde sensible et passe légèrement sur le dogme, qu'il sait inacceptable et auquel il ne croit pas ? »

Surtout de nos jours où par suite de la Séparation les circonstances économiques entravent le recrutement du clergé dans les classes cultivées, il semble à l'incroyant que le prêtre cultivé intellectuellement et croyant véritable n'est qu'un mythe.

Les fidèles sont aussi attaqués que le prêtre. L'incroyant s'étonne qu'ayant la vérité, le catholique soit si lâche devant sa conscience. « Alors il vous faut la peur de Dieu gendarme, de l'Enfer, pour suivre votre conscience ! je vous plains. » Et cette attitude est justifiée par celle de beaucoup de catholiques, qui s'écrient naïvement : « Ah ! sans la religion que ne serai-je pas, assassin, voleur, ou débauché », et pensent naïvement excuser ce qui leur reste d'égoïsme, de vices plus ou moins cachés ou d'orgueil. « La religion ne rend pas meilleurs ceux qui la pratiquent, il y a du vice partout », dit-on. « Et peut-être plus dans les milieux religieux, car il est plus caché et hypocrite. »

Et même parmi les croyants, les défauts de caractère, de moralité des pratiquants font beaucoup de tort à la religion et amènent au doute et à l'incroyance. « A quoi bon communier, si c'est pour agir ainsi? » « Pourquoi se confesser pour retomber aussitôt? » La naïveté des femmes dévotes jointe à leur mauvais caractère est une puissant argument qui détourne les incroyants de cette foi si simple et si peu féconde.

3. *D'ordre professionnel et intellectuel.* — *a*) La philosophie n'a d'influence directe que sur un petit nombre; les sociologues et Renan semblent avoir le plus d'influence sur les incroyants qui trouvent dans l'évolution des dogmes et l'étude des religions un terrain d'attaque de premier choix; mais la question biblique n'intéresse qu'indirectement la masse qui se sent incapable de vérifier, c'est peut-être le domaine où l'affirmation d'une autorité peut jouer le plus grand rôle.

b) L'esprit scientifique a perdu de sa puissance agressive, mais il a pris une tournure peut-être plus grave. L'incroyant n'attend plus monts et merveilles de la science; il a compris la lenteur du progrès, mais il considère comme une lâcheté de préférer des fables sans fondement à la vérité qu'il saisit immédiatement. Il ne dit plus : « la science montrera que Dieu n'est pas », il dit seulement : « elle ne montre jamais que Dieu soit, que l'âme existe, que la liberté soit ».

c) L'influence des professeurs ou étudiants est indéniable : s'ils sont remarquables, elle est favorable à leurs croyances, mais défavorable dans le cas contraire. Mais cette influence est plutôt défensive, elle maintient solidement des croyances plutôt qu'elle n'en crée ou surtout qu'elle n'en change. Elle contribue au respect ou au mépris de la religion, elle favorise ou défavorise plus l'anticléricalisme que l'incroyance. L'étudiant reste en général très personnel, surtout en matière religieuse, vis-à-vis de ses professeurs, de ses camarades.

d) Les étudiants lisent moins qu'on ne le pourrait croire, faute de temps. Il s'ensuit que les livres de fond passent après les romans, les grosses revues après leurs journaux; à part les journaux politiques, c'est l'*Œuvre*, le *Canard Enchaîné*, journaux spirituels qui sont le plus lus, ainsi que leurs feuilletons et leurs contes, puis les journaux littéraires et les revues d'information qui se sont multipliés (*Vu*, *Détective*, *Faits Divers*, etc...).

Les collections de vulgarisation de Rieder sont peu lues. Alain est plus lu, surtout parmi ses élèves et anciens élèves.

Comme roman typique, bréviaire de plusieurs incroyants de ma connaissance, je citerai *Jean Barois*, de Roger Martin du Gard, on y trouve des vues très exactes sur la mentalité des incroyants; il ne faudrait pas beaucoup de retouches pour en changer le caractère tendancieux.

Étendue. — *a*) L'incroyance est réelle et plus profonde qu'on ne le pense, car elle atteint beaucoup de soi-disant pratiquants; c'est chez ceux-ci que la crise de la moralité s'associerait le plus à celle de la foi, au contraire de l'incroyant de naissance qui met son point d'honneur à être plus moral que le catholique.

b) L'inquiétude religieuse n'est ni fréquente, ni profonde; l'inquiétude de la masse va aux questions économiques et sociales. C'est le fait d'esprits isolés de s'attaquer aux problèmes de la religion, l'incroyance se résout en indifférence.

c) *L'Anticléricalisme* est le fait d'esprits isolés, haineux, qui savamment calomnient les prêtres; il faut suivre avec attention leurs manœuvres, afin qu'ils ne leurrent pas la masse au point de l'entamer momentanément.

C'est aussi le fait d'esprits très différents, même croyants, qui ne veulent pas du gouvernement des prêtres, pas de théocratie; ils redoutent de voir le monde transformé en un collège de jésuites : leur devise est : « Mon curé à sa place », c'est-à-dire dans l'exercice du culte et l'enseignement religieux.

d) *L'Indifférence*. Elle a les mêmes causes que l'incroyance, mais elle est plus répandue, plus fréquente, plus profonde et peut-être caractéristique de notre époque. « Est-ce que tu as le temps de t'occuper de Dieu, toi? Moi j'ai autre chose à faire que de penser à ces balivernes », me disait un étudiant à la porte d'un amphithéâtre où l'on distribuait des invitations à une conférence catholique.

Beaucoup sentent chanceler leurs croyances et ne trouvent rien à mettre à la place; il ne savent ni à qui ni où s'adresser, n'ont pas le temps d'y penser, ni d'y réfléchir. Les causes sont d'une part la déficience de l'instruction religieuse primaire et d'autre part le manque d'organisation d'une instruction religieuse adaptée généralement aux connaissances laïques d'un étudiant de nos jours et plus encore d'un homme de nos jours.

Conclusion. — L'Église a une organisation magnifique; il est surprenant qu'elle ne songe pas à en profiter pour intensifier les études religieuses et les mettre à égalité avec les études profanes.

Conférence, cercles d'études, n'atteignent qu'une minorité de croyants; il en est de même des revues. Pourquoi ne pas créer une encyclopédie des sciences religieuses analogue à l'Encyclopédie scientifique de chez Doin, où en des volumes d'un format pratique, d'un prix assez réduit, des sommités du monde catholique résumeraient les doctrines et points de vue catholiques suivant un vaste plan d'ensemble bien gradué permettant de s'élever du catéchisme expliqué jusqu'aux plus hautes spéculations de la théologie, à chacun suivant ses capacités?

Pourquoi n'y adjoindrait-on pas un enseignement par correspondance des choses religieuses analogue à celui que l'École Universelle fournit pour préparer aux carrières profanes et qui permettrait d'établir selon le besoin de chacun l'équilibre nécessaire entre son développement intellectuel profane et religieux, sous une direction plus qualifiée que

celle d'un bon curé de campagne ou d'une vicaire de ville surmené?

Il n'est pas croyable que l'Église veuille tenir la lumière sous le boisseau. Elle a déjà perdu la croyance des États : il n'y a plus d'État catholique, tous ou presque tous sont athéistes. Malgré les anathèmes, l'erreur s'étale avec les mêmes droits que la vérité ; c'est par l'enseignement que l'erreur prétend régner, ce doit être par lui que la vérité doit défendre ses droits. Elle devra pratiquer le proverbe : « Aide-toi, le Ciel t'aidera », et ne compter sur l'œuvre de la Providence que lorsqu'elle-même aura été enseigner toutes les nations, chacune suivant son degré de culture et son niveau intellectuel.

RAYMOND HUBERT,
Licencié ès sciences.

IV

Dans les grandes Écoles

Enfin, une dernière réponse, qui vise spécialement l'indifférence religieuse parmi les élèves des Grandes Écoles.....

Situons le milieu : excellent en général. D'origine chrétienne, avec une élite ayant le goût de la vie intérieure. Très peu d'hostilité déclarée (origine modeste en ce cas...). Naturellement, des indifférents.

Parmi ceux-ci deux catégories :

Les uns sont indifférents « à titre temporaire ». Paris a trop de plaisirs à vingt ans... Plus tard!...

D'autres ont perdu la foi, ou refusent de pratiquer. Cette indifférence systématique peut du reste se nuancer de sympathie et de respect pour le catholicisme.

*
* *

Nous laissons à part la question de l'Instruction Religieuse, traitée ci-contre. Nous examinons quelques-uns des problèmes posés par la *pratique religieuse* de l'enfant ou de l'adolescent.

Bien entendu parmi ceux qui se proclameront des indifférents systématiques, un grand nombre sont secrètement arrêtés par les exigences morales du Christianisme. A dix ans, ça allait sans peine... Mais la partie a changé d'allure!

Le scandale de la non-pratique des parents ou d'un notable pourcentage de camarades peut provoquer une crise.

L'influence de professeurs hostiles reste sans effet, tant qu'une attaque directe est décelable. Le danger est une impartialité affichée, dissimulant une tonalité générale mauvaise, ou des silences qui masquent tout le problème de la vie... Tel lycéen bon chrétien s'indignait de ce qu'on évoquât

les leçons de la mort pour poser le problème de la destinée. C'était « irrationnel »...

Un gros problème est celui de l'adaptation à l'adolescent, puis au jeune homme, de formes de pratique religieuse. Tout a changé en lui depuis sa Première Communion... Qu'est devenue sa prière?... Sa vie intellectuelle se précise, devient personnelle. Et sa prière? L'immense majorité des lycéens n'a pas de directeur spirituel, et ignore ce que cela peut être... Si l'on ajoute que cette lacune se produit justement au moment où les problèmes de la pureté se posent, sans que personne les aborde...

Mais si l'indifférence actuelle est due à l'une de ces causes, le mal semble réparable. La question religieuse reste correctement posée. Et très souvent l'influence de camarades chrétiens peut tout redresser.

Un cas plus grave : l'indifférence a son origine plus haut. C'est dans la première formation spirituelle qu'est la déviation.

Quelques cas rares : la Première Communion n'a pas marqué, ou bien a été une déception. L'âme n'a jamais vibré, la religion lui a toujours paru extérieure, formaliste...

Un cas plus fréquent. L'enfant n'a eu qu'une piété sentimentale...

Cette critique paraît ambiguë. Car elle peut recouvrir un mépris peu fondé envers l'émotion religieuse parfaitement sincère et légitime chez l'enfant... Elle tendrait à exalter une instruction religieuse qui pourrait rester extrinsèque, et vaine.

Il me semble que le sens réel de cette critique de la religion « sentimentale » soit celui-ci : l'âme de l'enfant *n'a pas été prémunie contre la sécheresse.*

Un nombre relativement considérable de jeunes gens se plaint d'avoir perdu la Foi, ou de ce que leur Foi soit en baisse. Enquête faite, on s'aperçoit que tout bonnement ils ont perdu le *goût sensible qu'ils trouvaient* auparavant en priant ou en communiant... Souvent, du reste, ils l'ont perdu parce qu'ils se négligeaient, pratiquaient moins, etc...

— En guise de contre-épreuve, beaucoup redoutent de communier fréquemment, car ils communieront « moins bien »... Et en questionnant, le sens de ce « moins bien » apparaît comme étant « avec moins de ferveur sensible... ».

Pareille erreur, — croire qu'on a perdu la Foi parce qu'on a cessé de la sentir, — aboutit pour des âmes droites à les écarter totalement des Sacrements.

Il faudrait donc, semble-t-il, même chez l'enfant, trouver le passage entre la religion intellectuelle — « l'instruction religieuse » — et la piété sentimentale. Ces deux écueils semblent être en effet les deux grandes sources de l'indifférence du jeune homme; dès lors que, les sens s'éveillant, sa foi sera mise à l'épreuve...

*
* *

Résumé d'une discussion menée entre trente élèves d'une grande école, ayant environ vingt ans, venant soit du lycée, soit de maisons religieuses, et suffisamment chrétiens pour pouvoir réfléchir avec fruit sur leur enfance ou sur ce qu'ils ont pu voir autour d'eux.

Le sujet abordé :

La part de l'instruction religieuse dans la perte de la foi ou dans l'indifférence pratique.

I. — *Instruction reçue au catéchisme.*

Naturellement beaucoup en conservent un bon souvenir. D'autres critiquent...

La grande critique du catéchisme : *Le catéchisme n'a pas d'âme.*

D'où cela vient-il?

De sa forme abstraite (une pilule à avaler périodiquement...).

Il est coupé de l'histoire évangélique, concrète...

Et il est coupé de sa résonance intime...

Comparer le Dieu « Pur Esprit » — le Dieu de la Bible — et le Dieu que l'on prie matin et soir...

A propos du Dieu de la Bible, noter que l'Ancien Testament ne fait pas de difficultés même plus tard, la réflexion critique s'esquissant. Car d'une part ce Dieu concret et agissant frappe religieusement l'enfant, et d'autre part des *explications suffisantes ont été données pour que ce sens religieux de la Bible subsiste toujours et fasse mépriser les difficultés* qui viennent à propos des « jours », de Jonas ou de Josué...

II. — *Instruction « de persévérance »* (au sens large : jusqu'à dix-huit ou vingt ans...)

Les avis divergent fortement entre lycéens et anciens des maisons religieuses.

Pour les lycéens : absence complète d'instruction religieuse jusqu'au baccalauréat. En Mathématiques spéciales, un retour d'intérêt ramène les auditeurs à l'aumônier.

Pour les anciens des collèges religieux : *Il y a un abime entre ce qu'on raconte au cours d'instruction religieuse et ce qu'on dit en retraite* par exemple...

D'un côté un « cours » écouté comme un cours, — et professé comme un cours...

De l'autre, un apostolat exercé auprès de garçons vivants par des prêtres — les mêmes que ceux qui font le « cours » si critiqué — qui veulent toucher leur âme et la faire vivre...

« On enseigne l'Instruction religieuse, comme les autres choses »...

Accord général pour signaler le danger de promettre à des esprits formés par les Mathématiques ou la Physique une *démonstration* de l'existence de Dieu ou de la Foi chrétienne... Le mot « démonstration » est sans doute théologiquement exact... Mais il sera entendu avec une nuance scientifique

qui le rend faux, et qui ouvre la porte aux tentations les plus redoutables contre la Foi...

Critique des années passées à répéter mot à mot le Catéchisme appris pour la Première Communion.

Critique générale — toujours facile — des sermons entendus d'habitude : comme le Catéchisme ils sont coupés de la vie religieuse intime. Ils sont soit du « laïus », fade et vide, soit de la technique compliquée.

*
* *

Quelques témoignages complémentaires apportés après lecture des notes précédentes.

L'internat dans les lycées cause un « trou presque complet dans l'instruction religieuse et dans la vie spirituelle ».

— Les cours d'instruction religieuse pour adolescents relèvent trop de l'apologétique sèche ou de la philosophie — au lieu de relever du Dieu vivant.

— Certains sermons remplissent parfaitement leur rôle. En revanche on critique les sermons « négatifs », où l'on prêche contre le Gouvernement, contre l'École laïque, contre Briand ou contre la Franc-Maçonnerie...

— En famille — et encore plus dans les collèges — la pratique religieuse est présentée du dehors. « Fais ta prière », « Va à la messe » — un peu comme « Lave-toi les mains », ou « Salue cette dame... » On oublie de la transformer, par une éducation (c'est bien le problème!) en une vie personnelle, personnellement voulue.

— Grande part de l'ignorance religieuse dans l'indifférence : les chrétiens ignorent leur Foi, ses richesses, et ils en rougissent, puis la délaissent.

★ ★ ★

NOTES ET RÉFLEXIONS

Le procès de Karl Barth

Dans l'incroyable abaissement des consciences qui est la marque de l'Allemagne actuelle, personne ne s'attend à trouver un caractère. Aussi quand il en apparaît un comme Karl Barth, le monde entier s'étonne, et de Stockholm à San Francisco on suit avec admiration la tranquille résistance que ce professeur de théologie oppose à la formidable pression hitlérienne.

Que Hitler ait tenté de nationaliser les Églises, c'est-à-dire de réunir les différentes confessions, en laissant à chacune son autonomie et en s'attribuant une sorte de protectorat sur l'Église nationale du Reich, cela s'explique aisément. Il n'était ni catholique, malgré son origine autrichienne, ni protestant, et quand il y avait une cérémonie en l'honneur des morts, il ne savait dans quelle église se rendre. Il n'en sentait pas moins la valeur du mysticisme religieux pour entraîner les masses. Or il trouvait en Prusse le modèle d'une Église d'État. Elle a été créée en 1817 par les Hohenzollern pour unifier au moins en apparence l'Église calviniste à laquelle ils appartenaient, et l'Église luthérienne à laquelle appartenait la majorité de leurs sujets. Ne pourrait-on pas resserrer encore cette association des Églises et de l'État et la mettre au service du national-socialisme? Tel était le but auquel tendait un immense mouvement, celui des *Chrétiens-allemands*. Ils voulaient abandonner l'Ancien Testament, expression du judaïsme, reléguer dans une Église spéciale judéo-chrétienne tous les pasteurs qui avaient une goutte de sang juif, et enfin atténuer l'im-

portance du péché et celle de la crucifixion ! Ne faut-il pas éviter tout ce qui peut affaiblir le caractère héroïque et fier de « l'homme nordique »? On comprend que ces tendances aient effrayé même un ami de Hitler comme M. von Papen, qui disait à Marburg, le 17 juin dernier : « Il s'agit de savoir si le Reich sera chrétien ou s'il se perdra dans un matérialisme pseudo-religieux. »

Les Chrétiens-allemands se livrèrent d'ailleurs, à leur grande manifestation du Palais des Sports, à de tels excès de langage qu'ils durent être désavoués par leur principal protecteur, Müller. Celui-ci, ancien aumônier de la marine de guerre, parvenu, grâce à son intimité avec Hitler, à se faire nommer « Évêque du Reich », ne renonce pas pour cela à son projet d'asservir les consciences à l'État. Il est vrai que sa juridiction n'est reconnue que par un petit nombre de pasteurs — un millier à peine sur seize mille. En revanche, il dispose de tout l'appareil de la « police secrète de l'État » qui est maintenant à son service. Il y a quelque chose de grotesque dans la situation de cet évêque protestant du Reich qui prétend instaurer la dictature et diriger son Église à coups de décrets-lois, et qui en même temps fait espionner les téléphones de ses pasteurs. Cet espionnage est d'ailleurs ouvertement avoué. Hitler, ayant convoqué chez lui Müller et les chefs de l'opposition, fit lire au pasteur Niemöller la sténographie d'une conversation téléphonique où le pasteur aurait manqué de respect au *Führer*. Bientôt des milliers de pasteurs étaient privés de leurs traitements, ou suspendus, ou même destitués. La confusion était à son comble.

La résistance vint des Calvinistes, qui n'ont jamais eu pour l'État la complaisance des Luthériens. Le plus énergique d'entre eux était Karl Barth, Suisse d'origine et professeur à la Faculté de théologie de Bonn. Il fut chargé de rédiger les dix-sept « thèses » d'un synode qui réunit à Barmen, dans la Province Rhénane, trois cent vingt anciens et pasteurs représentant cent soixante-sept églises calvinistes. Les Luthériens n'étaient pas représentés.

Barth déclara : « La parole de Dieu nous ordonne de nous repentir, de changer notre vie. » Il condamna impitoyablement toutes les concessions qui avaient été faites et déclara qu'il n'y avait pas de salut hors de la restauration de l'Église dans sa pureté primitive. Toutes les bonnes volontés se rallièrent autour de lui. Bientôt plus de huit mille pasteurs étaient groupés dans le « Synode confessionnel », le *Bekenntnissynode*, qui apparaît de plus en plus comme le gouvernement provisoire du protestantisme allemand, destiné à remplacer celui de Müller.

Le caractère inflexible de Barth, se dressant seul au milieu de la veulerie générale, lui donnait une singulière autorité et lui valait des libertés exceptionnelles. Par exemple l'adhésion au parti social-démocrate était interdite aux fonctionnaires. Pourtant quand Barth eut à remplir sa déclaration, il écrivit fièrement : « social-démocrate ». D'autre part, les professeurs étaient tenus de commencer leur cours par le salut hitlérien : *Heil Hitler !* prononcé le bras tendu. Les théologiens catholiques eux-mêmes s'y prêtaient, alléguant que c'était une formule de politesse. Seul Karl Barth s'y refusa : « Je veux bien faire ce salut dans la rue, mais pas dans ma salle de cours, au moment de commenter la parole de Dieu à mes élèves. »

Enfin vint l'épreuve décisive, le serment de fidélité non pas à l'Empereur, comme dans les persécutions des origines chrétiennes, mais à Hitler. Les fonctionnaires devaient le donner par écrit. Karl Barth l'écrivit, mais en le faisant suivre de cette réserve : « En tant que je peux en prendre la responsabilité comme chrétien protestant. » Cette restriction ne fut pas admise, et il fut déféré à un tribunal disciplinaire.

Cependant la force de l'exemple est si grande que les Églises protestantes d'Allemagne se sentent obligées d'intervenir. Elles déclarent qu'elles donnent au serment la même interprétation que Karl Barth. Celui-ci écrit alors à Sa Magnificence le Recteur de l'Université de Bonn qu'il ne se croit plus tenu de maintenir sa restric-

tion, puisqu'elle est formulée par les Églises elles-mêmes. Il met ainsi l'État en mesure de définir le sens qu'il attache au serment. Le gouvernement hitlérien, pris à son propre piège, ne cherche plus à sauver les apparences : il abat brutalement son jeu. Il déclare qu'il poursuit Karl Barth, non plus pour refus de prestation du serment, mais pour toute son attitude à l'égard du régime. Désormais on voit clair.

Condamné en première instance, Karl Barth fait appel, sans grandes illusions sur l'issue de cette lutte inégale. Peut-être acceptera-t-il une des chaires qui lui sont offertes en Suisse. Mais, quel que soit son avenir, il aura eu un rôle essentiel dans le réveil du protestantisme. Ce réveil, qui s'affirme actuellement avec une grande force, tend à mettre à la tête de l'Église d'Empire l'Évêque protestant de Hanovre, Mahrarens. Le renvoi de l'évêque d'Empire Müller ne peut manquer d'être considéré comme un échec grave pour le gouvernement hitlérien.

JEAN DE PANGE.

A propos d'un « Cinquième Évangile »

Le *Journal des Débats* du 25 janvier dernier, se faisant l'écho du *Times*, nous annonce la découverte d'un lot de papyrus, qui contiendrait peut-être les vestiges d'un « Cinquième Évangile ».

Ce n'est pas la première fois que pareille communication nous est faite. Il y a un peu plus de quarante ans, Salomon Reinach s'exprimait dans les mêmes termes, au sujet de la découverte, dans une petite localité de la Haute-Égypte nommée Akhmîm, de trois fragments évangéliques, provenant d'un certain *Évangile de Pierre*, dont parlaient plusieurs anciens, et sur lequel les critiques inféodés à l'École de Tubingue fondaient vers 1850 leur aventureuse théorie. Cet écrit disparu, avait-on coutume de dire, devait être un de ces Évangiles primitifs, que saint Justin († 165) qualifiait de *Mémoires des Apôtres*.

Et Salomon Reinach, de son ton le plus doctoral de grand pontife de la science laïque, déclarait : « Au point de vue de l'orthodoxie, il n'y aura toujours que quatre évangiles authentiques ; mais désormais au point de vue de l'histoire, il y en aura cinq (1). »

Il fallut bientôt en rabattre. Considérés de plus près, les fragments connus de l'*Évangile de Pierre* ne tardèrent pas à voir pâlir leur étoile. On accorde qu'ils peuvent remonter au IIe siècle. Mais leur dépendance servile par rapport aux trois Synoptiques (saint Matthieu, saint Marc, saint Luc), voire à saint Jean lui-même, était flagrante. Qui plus est, on ne relevait à leur actif « qu'enjolivures

(1) Dans la *République française* du 5 janvier 1893. Texte cité par M. Vaganay, *op. cit.*, p. 20.

de fantaisie et finesses apologétiques cousues de fil blanc (1) ».

A vrai dire, la question est mal posée.

Qu'il ait existé quantité d'évangiles apocryphes, souvent affublés d'un faux nom d'apôtre, nul ne l'ignore. A ce compte-là, les évangiles existent par dizaines.

A l'égard de ces productions évangéliques diverses, l'Église a fait preuve, en tout temps, d'une réserve extrême. Parmi les multiples essais de vies du Seigneur qui lui sont parvenus, elle en a retenu exactement quatre, ni plus ni moins : l'Évangile *tétramorphe* de saint Irénée († 202), que le plus ancien codex néotestamentaire connu, le fameux groupe évangélique (P^{45}) des papyrus Chester Beatty, édité avec tant d'élégance par Sir F. Kenyon, directeur honoraire du *British Museum*, vient d'authentifier de façon tangible (2).

En limitant ainsi son choix, elle faisait preuve de sagesse. D'accord avec leurs pasteurs, les anciennes communautés trouvaient dans leurs traditions apostoliques un critère efficace.

Il ne suffisait pas qu'un évangile, encore inconnu la veille, vînt se présenter sous un pseudonyme, pour être aussitôt reçu avec honneur. Les gardiens de la vieille foi vénéraient trop l'autorité des Apôtres, dont ils n'étaient souvent séparés que par une génération, pour leur égaler de pâles anonymes. Ils avaient une règle juste, à laquelle ils entendaient rester fidèles. Et, en vertu de cette règle, tout écrit qui ne pouvait se réclamer du témoignage des anciens, ou qui ne s'accordait pas avec la doctrine commune, se voyait traiter en suspect. Grâce à cette prudence, les communautés orthodoxes ont résisté aux dan-

(1) VAGANAY, pp. 43-65 ; 83-104 ; 138.
(2) *The Chester Beatty biblical papyri*, by J. G. Kenyon, London, 1933.

gereuses tentatives d'envahissement des apocryphes (1).

Du point de vue strictement historique et littéraire, il est généralement admis aujourd'hui que ces anciennes communautés ont eu raison d'agir comme elles l'ont fait. Entre les Évangiles qu'elles ont canonisés par leur usage, longtemps avant toute déclaration officielle, et les productions plus ou moins similaires qu'elles ont tenues en suspicion, il n'est point, en effet, de commune mesure. On peut faire le tour de la littérature apocryphe tout entière, examiner un à un tous les textes marquants, les comparer minutieusement à leurs parallèles canoniques, il ne s'en trouvera pas un seul auquel on voudra se fier. En dehors des emprunts faits à nos Évangiles officiels, tout n'est que surcharge, embellissement puéril ou tendancieux, paraphrase grossière, spéculation hasardeuse, apologétique de la plus médiocre qualité.

*
* *

Tout cela admis, on ne pourrait parler d'un « Cinquième Évangile », que si deux conditions se vérifiaient simultanément dans un écrit ancien ayant trait à la vie de Jésus : l'approbation des anciennes Églises, et un texte de qualité égale à celle de nos quatre Évangiles canoniques.

La question de foi mise à part, il est évident que l'approbation des anciens chefs d'Église constituait une garantie importante d'authenticité et d'historicité. Or, d'ores et déjà, nous savons que cette première condition ne se vérifiera pas dans le cas présent. L'évangile que les savants anglais s'occupent à déchiffrer ne saurait revendiquer rien de comparable à la garantie que constitue la réception universelle de l'Église. De ce premier

(1) Cf. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du N. T.*, pp. 22-33. Paris, 1933.

chef, si l'on consentait à parler net, on s'interdirait une fois pour toutes cette expression équivoque autant que sensationnelle de « Cinquième Évangile ».

La seconde condition serait-elle moins chanceuse? On nous annonce que les nouveaux textes vont être publiés dans le prochain fascicule du *British Museum Quarterly*. Nous attendrons donc patiemment avant de nous prononcer. Les extraits déjà signalés ne sont cependant pas de nature à inspirer grande confiance. Comme les papyrus viennent d'Égypte, il est naturel que l'on ait songé à les rapprocher de l'*Évangile selon les Égyptiens*, dont l'existence est attestée par Clément d'Alexandrie et saint Épiphane. Une telle parenté ne serait pas une recommandation.

Mais ce n'est pas à l'*Évangile selon les Égyptiens* que les morceaux reproduits dans le *Times*, et dont nous avons eu connaissance grâce à l'article de M. Maurice Pernot dans les *Débats* du 27 janvier, font songer. S'il fallait les rattacher à une œuvre déjà connue, on s'orienterait de préférence vers l'*Évangile selon les Hébreux*, déjà mentionné plus haut. Les analogies sont frappantes. De part et d'autre, même amplification de récits canoniques, par addition de circonstances pittoresques. Dans l'histoire de la guérison du lépreux, l'analogie avec l'épisode de la guérison de l'homme à la main desséchée, extrait de l'*Évangile aux Hébreux*, saute aux yeux :

Un lépreux vint à lui et lui dit : « Maître Jésus, en voyageant avec des lépreux et en mangeant avec eux, j'ai moi-même pris la lèpre. *Pourtant, si tu le veux,* je suis guéri. » Alors le Seigneur lui dit : « *Je le veux, sois guéri.* » *Et aussitôt la lèpre le quitta.*

Les mots en italique sont identiques aux sections correspondantes de *Mc*, I, 40-41 et de *Lc*, V, 13. Le passage en surcharge, où le malade raconte son histoire, est ajouté pour se rendre plus pitoyable. Exactement comme dans le cas du paralytique, inspiré des Synoptiques (*Mt*, IX, 1-8 ; *Mc*, II, 1-12 ; *Lc*, V, 17-26), où nous lisons en surplus :

« J'étais maçon, je gagnais ma vie à l'aide de mes mains ; je t'en prie, Jésus, rends-moi la santé afin que je ne doive pas mendier ma nourriture (1). »

De part et d'autre aussi, même tendance judaïsante, manifestée par des allusions à l'A.T. Par exemple celle-ci, substituée, dans un démarquage de Jean (III, 2), à une évocation des miracles : « Maître Jésus, nous savons que tu es venu de Dieu, car les choses que tu fais confirment tous les prophètes. »

Il se pourrait donc que nous fussions en possession de nouveaux extraits, inédits, de l'*Évangile selon les Hébreux*. Dans ce cas, l'acquisition serait de nature à réjouir les érudits. Elle projetterait de bonnes lumières sur un problème très discuté, ressortissant à l'ancienne littérature chrétienne. Il ne faudrait pas cependant en déplacer l'intérêt, à la faveur d'une confusion. L'*Évangile selon les Hébreux* n'est pas autre chose, sans doute, qu'un remaniement de saint Matthieu, et subsidiairement des autres Évangiles canoniques, à l'usage de fidèles convertis du judaïsme ou parlant araméen. Si les fragments en question proviennent de l'*Évangile selon les Hébreux*, ils appuieraient les conclusions auxquelles le P. Lagrange était parvenu en 1922 (2). Mais il serait tout à fait erroné de les considérer comme les émules de nos Synoptiques, ou comme une source de saint Jean.

Fribourg.

F.-M. Braun, O. P.

(1) S. Jérôme, *Comm. in Matth.*, XII, 13 (*P. L.*, XXVI, 78).
(2) *R. B.*, 1922, pp. 340-348.

QUESTIONS POLITIQUES ET SOCIALES

CIVIS. *Vie ou mort des partis.*

Les partis meurent-ils? ou changent-ils seulement de nom?...

G. VIANCE. *Les ententes ou accords professionnels et leurs conséquences.*

Le projet de loi qui vient d'être voté par la Chambre rencontre bien des résistances. Que valent-elles? Sont-elles toujours désintéressées? C'est ce qu'il fallait préciser en toute indépendance.

A.-D. TOLÉDANO. *L'Angleterre à la barre.*

L'offensive de paix de la Grande-Bretagne...

JEAN LACROIX. *Un nouveau Précis de Sociologie.*

Ce n'est pas un faible mérite que d'avoir su mettre à profit les derniers progrès des études positives, sans tomber dans leurs erreurs : ce précis de sociologie, établi par quelques-uns des maîtres de la pensée chrétienne, y a pleinement réussi.

ALEXANDRE MARC. *L'Histoire du Canada.*

Une tradition, un exemple, un espoir.

DOCUMENTS

L'étatisation du crédit sous le régime Roosevelt (*suite et fin*)
par VICTOR DILLARD.

Billet de Civis

Vie ou mort des partis

Depuis quelque temps on annonce la mort des partis. Mais cela se saurait. Cela se verrait aussi, et c'est ce qui ne se voit pas. Plus de partis, pensent aujourd'hui beaucoup de citoyens. Mais je remarque avec étonnement qu'ils forment aussitôt de nouveaux partis pour enterrer les anciens.

Il doit y avoir une raison à cette vie tenace des partis.

Aurais-je les yeux fermés sur le funeste acharnement qu'ils déploient pour la conquête du pouvoir, sur le spectacle attristant d'un pays déchiré et sur l'anarchique impuissance qui en résulte? Je ne crois pas être à ce point frappé d'aveuglement.

Les partis ne sont pas un bien en soi, pas plus que les divisions qui séparent les hommes et les arment les uns contre les autres. On peut rêver d'un monde idéal, où sur tous les points l'unanimité serait complète. Je pense que le royaume d'utopie y est situé.

Les partis ne sont pas un bien. Ils sont malheureusement un fait, comme la faculté de penser différemment. Ils tiennent au plus profond de la nature humaine, et j'ai beau chercher dans l'histoire l'époque bénie qui n'a pas connu les factions, je n'en trouve pas. Ce qui est arrivé parfois, c'est que le génie d'un homme a su imposer la souveraineté de son parti, et l'a identifié avec l'État. Mais le plus souvent l'absence prétendue des partis, c'est leur silence provisoire. Un chef de parti s'empare de l'autorité et gouverne l'État avec une verge de fer. Voyez Lénine et Hitler. Mais les partis sont si peu morts qu'il faut chaque jour, comme on le voit, recommencer

à les tuer. Le tsarisme aussi avait cru vaincre les partis grâce à la tcheka et à la Sibérie. Avec quel éclat les forces vainement comprimées ont fait explosion, il n'est pas besoin de le rappeler, et la secousse n'a pas fini de mettre en péril l'univers entier.

Au fond, sous couleur de supprimer les partis, on offre aux Français d'opter entre l'anarchie des partis multiples et la tyrannie d'un seul. Cette alternative est sinistre. Autant choisir entre la peste et le choléra.

La solution n'est pas là. J'entends la solution que nous pouvons et que nous devons préparer.

Ce qui importe, c'est de partir des faits, au lieu de miser sur un rêve qui offre autant de chances d'être un cauchemar.

Les partis existent, mais nous détestons la malfaisance et la stérilité de la bataille intérieure. Puisqu'on ne peut exterminer les partis, ni les bâillonner toujours, il faut les ramener dans leurs limites, les discipliner, et former un parti puissant de gouvernement équilibré sur les justes droits de l'État et des citoyens, sur leurs droits et sur leurs devoirs.

Le but avoué d'un parti politique et le seul qui soit avouable est l'intérêt général. Chacun le voit à sa manière, il est vrai, mais en aucun cas, sous peine d'être une association de malfaiteurs, il ne le peut concevoir comme le moyen d'écraser des millions de citoyens au profit des autres. Le moins qu'on puisse exiger d'un parti politique, c'est d'avoir le sens de l'État, la volonté de l'aider, de le contrôler, de le conseiller. Au moment où il tente de s'emparer du pouvoir à son avantage, il devient une faction meurtrière, il travaille à la suppression de l'État. Le rôle des partis ne peut être que d'appuyer le gouvernement dans sa fonction de serviteur du bien public. Cela, des hommes de droite et de gauche le comprennent. Pourquoi ne se mettraient-ils pas d'accord pour l'affirmer et en inspirer leur action ? Il n'y a pas de langage plus assuré de trouver un écho dans la masse de notre pays.

L'obstacle est dans l'illusion d'un changement qui substituera le bien au mal par un coup de baguette, comme dans les contes de fées où l'on voit sortir d'une citrouille le carrosse doré de Cendrillon.

Le bouleversement est la solution du moindre effort, celle des enfants qui ont plus vite fait de casser leur poupée que de la raccommoder. On rendcle devant l'humble labeur civique. Les plus excités en apparence sont, à y bien regarder, de

grands endormeurs. Ils chloroforment les forces vitales du pays et l'épuisent en tendant au maximum sa fibre sensible. A l'heure présente la France vit sur ses nerfs. C'est une des raisons qui la rendent incapable d'action utile et profonde.

Elle devrait être blasée cependant sur le résultat des changements. En cent cinquante ans elle a subi l'expérience de tous les systèmes et de tous les régimes. Elle a congédié trois monarchies, deux dictatures bonapartistes et deux républiques. La preuve est faite que la question n'est pas d'avoir un autre chef, mais d'avoir un bon chef, et un bon chef qui sache se faire accepter. Il ne suffit pas d'appeler un saint Louis, il faut encore lui confier un pays apte à être gouverné par un saint et disposé à lui obéir. Pareillement ce qui importe ce n'est pas un autre gouvernement, mais un bon gouvernement, et auquel la plus grande partie de la nation consente à se rallier.

Cet accord des gouvernants et des gouvernés ne peut être que le fruit d'un travail continu d'éducation civique. Quoi qu'il arrive, et de quelque façon que les choses tournent, ce travail apparaîtra demain aussi nécessaire qu'aujourd'hui. Pourquoi tarder à l'entreprendre?

Un visible penchant incline en ce moment beaucoup de citoyens à jeter les dés d'un nouveau sort pour notre pays. Nous venons de dire que ce jeu, où nous avons vu que le sang des plus généreux risque d'être versé, livre notre avenir au hasard d'une situation pareille ou pire.

Ceux mêmes qui s'en font une obligation voudront bien nous accorder qu'il existe toujours pour chaque citoyen, quels que soient l'époque et le moment, un devoir rigoureux, urgent, impérieux, qui est de travailler à rendre meilleurs les citoyens et les partis. L'éducation des premiers doit aller de pair avec celle des seconds. Il faut besogner ferme pour le redressement de l'esprit public, sans quoi il n'y a chef qui tienne ni gouvernement.

La tâche, ne craignons pas de le répéter, est d'éducation civique plus que d'agitation politique. Personne ne sait plus ni commander, ni obéir, et l'on ne trouve personne pour commander parce qu'il n'y a plus personne pour obéir.

CIVIS.

Les ententes ou accords professionnels et leurs conséquences

La Chambre vient de voter le projet de loi fixant les conditions dans lesquelles « des accords professionnels peuvent être rendus obligatoires en période de crise ». Maintes leçons à prendre dans ce débat, si l'on fait au préalable quelque lumière sur la situation vraie et sur les causes profondes de la réforme législative.

On peut laisser pour ce qu'ils valent les gémissements inutiles des libéraux et des défenseurs du système capitaliste ; on peut donner le sourire qui convient aux discussions organisées par l'Académie des sciences *morales* et politiques, qui invite M. Jacques Rueff, le ministre des finances M. Germain-Martin et quelques autres, à venir démontrer, sans aucun souci de la morale, que le système capitaliste n'est en rien responsable de la crise actuelle, venue on ne sait comment, ni d'où. Nous voyons assez que les événements se moquent des théories, intéressées ou non, et qu'il ne suffit pas d'affirmer une préférence sans réserve au libéralisme pour changer quoi que ce soit à sa faillite présente. La crise actuelle parle trop clair et impose trop vigoureusement la domination organisée de l'homme sur son activité économique — nous dirons comment plus tard — pour que tous les esprits enchaînés au passé ou à des intérêts soient laissés à leurs regrets.

Nous nous en tenons ici au problème posé par les ententes professionnelles obligatoires, à la situation grave que ces ententes doivent, espère-t-on, corriger. Qu'y a-t-il de particulier dans le cas de la France? Qu'y a-t-il de commun avec les autres nations?

Les deux questions doivent être examinées en évitant les raisonnements simplistes de ceux qui comparent sans tenir compte des différences. C'est le propre des démonstrations accumulées depuis quelque temps par les partisans d'une aventure monétaire, décorée du nom de dévaluation, MM. Patenôtre et Paul Reynaud en tête. Il est absurde d'assimiler l'Angleterre et les États-Unis, de prendre argument de la situation anglaise pour montrer les avantages prétendus de la dévaluation, sans tenir compte de l'empire britannique, des accords d'Ottawa et de leurs effets. Il est absurde de comparer la Belgique exportatrice à la France, et plus encore celle-ci au Royaume-Uni qui vit de son industrie sans agriculture et de sa finance. L'économie française souffre à coup sûr de la crise mondiale — il suffit d'observer la chute de son commerce extérieur —, mais elle souffre non moins d'une carence de l'État français qui n'a pas eu de politique économique durable, et n'en pouvait avoir avec ses gouvernements éphémères, d'autant que le système parlementaire, par sa structure même, sacrifie régulièrement l'agriculture à l'industrie, compromettant un équilibre rare. Si M. Flandin a corrigé un peu cette incapacité à intervenir dans l'ordre économique — nous avons dit ici comment —, il n'a pu rétablir le souci égal de l'industrie et de l'agriculture qui devrait s'imposer à tout gouvernement français.

Sous ces réserves, on peut, en ce qui concerne les entreprises industrielles et commerciales, tirer quelques conclusions utiles d'une intéressante étude que M. Fran-

cis Delaisi donnait récemment à la *Revue des vivants* (1), en l'appuyant sur un ensemble de statistiques accueillies ici avec les réserves convenables, mais vraies dans l'ensemble :

Si l'on décompose, pour l'ensemble de l'année 1927 et pour juillet 1934, les éléments des prix de revient industriels, on arrive selon M. Delaisi aux résultats suivants :

Moyenne de répartition des éléments du prix de revient dans sept nations :

	Matières premières	*Salaire*	*Impôts*	*Charges du capital*	*Prix de revient*
	—	—	—	—	—
Année 1927					
	30	40	10	20	100
Juillet 1934					
France	17.1	46.4	9.7	34.4	107.6
Belgique	16.8	43.2	10.1	36.5	106.6
Italie	16.2	33.2	9.	36.6	95.
Angleterre	20.4	37.2	9.8	29.4	96.8
Japon	22.2	36.8	9.2	25.8	94.
États-Unis	23.4	30.3	10.8	25.5	90.
Allemagne	21.9	36.4	10.6	26.3	95.2

A comparer en outre, dans les sept nations considérées, les prix de revient et les prix de vente, en juillet 1934, on trouve les résultats suivants :

	Prix de revient	*Prix de vente*
	—	—
France	107.6	86.5
Belgique	106.6	84.
Italie	95.	82.5
Angleterre	96.8	102.
Japon	94.	116.
États-Unis	90.	117.
Allemagne	95.2	114.

(1) *Les deux écoles*, Revue des vivants, novembre 1934.

Il en résulte que les entreprises françaises, belges et italiennes vendent à perte sur les marchés extérieurs, tandis que celles des autres nations gardent encore un bénéfice provisoire, *grâce à la dévalorisation de leur monnaie* : et c'est la thèse de M. Delaisi. A ses yeux, la baisse des matières premières étant acquise, pour réduire les charges de salaire et les charges de capital, l'unique solution est de changer l'unité monétaire. Nous ne le suivrons pas dans cette voie. La réduction des salaires est une arme à deux tranchants : le gouvernement italien l'a obtenue d'ailleurs sans dévaluation. Quant aux charges de capital, il nous paraît peu raisonnable pour les réduire de s'engager dans une aventure aussi grosse que la monétaire. Encore une fois, on ne saurait conclure des États-Unis et de l'Angleterre à la France, d'autant que le bilan de la déflation comme de l'inflation monétaire ne s'établit qu'après, lorsqu'on en est sorti ; ce qui arrive tôt ou tard. Au surplus tout le raisonnement des déflationnistes ne tient compte que du commerce extérieur, alors que les contingentements et droits de douane suffisent à annuler tout avantage d'ordre monétaire et qu'en dépit des illusions, les excès du système capitaliste, le suréquipement industriel consécutif, ont mis les nations au régime de l'économie semi-fermée.

Retenons néanmoins un fait évident : les mêmes excès capitalistes ont alourdi beaucoup d'entreprises en les surchargeant de capital, accepté à des taux d'intérêt excessifs. Une politique ferme et humaine, au lieu de prendre le détour hypocrite de la dévaluation monétaire qui frappe aveuglément, amputerait franchement ces charges de capital, comme l'a fait le président Roosevelt pour les fermiers hypothéqués de l'ouest américain. Au milieu des difficultés actuelles, une politique humaine distinguerait les hommes de finances et de spéculation, les

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

deux cent cinquante personnes qui se partagent les grands conseils d'administration dont les intérêts vont à maintenir les trafics du système capitaliste, instrument de leur prépotence, et les chefs d'entreprise ou les entreprises elles-mêmes asservies. Encore convient-il de n'exagérer pas ; ici même nous avons naguère (1) montré toutes les illusions qu'une littérature incompétente a accumulées sur la structure de l'économie moderne : en France, sur 3.543.734 établissements occupant 15.184.528 personnes en 1926, il n'en était que 8172 à employer plus de 100 personnes chacun, et l'ensemble faisait vivre 2.880.063 hommes sur les 15 millions précités. Tous les systèmes économiques sont ainsi faux qui schématisent une réalité trop complexe.

Dans ces conditions, sous la menace des faillites consommées ou imminentes, devant les ravages sans cesse accrus de la cité et de notre anarchie économique, les ententes professionnelles obligatoires ont été demandées au gouvernement par les représentants, capitalistes ou non, des entreprises menacées, grandes entreprises, le plus souvent, ou branches professionnelles assez homogènes, comme le textile. Les résistances se trouvent dans les mêmes milieux, du côté des entreprises ou des catégories économiques encore indemnes, comme la grosse métallurgie ; ceux-là résistent en fidélité à cette politique de Gribouille qui ne va pas au-delà du lendemain. Les petits entrepreneurs subissent. Les deux tendances se sont affrontées dans la presse, dans leur presse, et au Parlement où elles ont des avocats fidèles. Nous allons voir que les expressions n'ont pas excédé une phraséologie qui laisse de côté le fond du problème et les réalités concrètes.

(1) Cf. *Le paternalisme et l'économie moderne* dans *La Vie Intellectuelle*, 10 décembre 1933.

*
* *

Marquons dès l'abord un état d'esprit singulier. Nous voulons dire celui qui s'est manifesté à l'envi et dont nous pouvons prendre l'expression à M. René Coty, rapporteur du projet à la Chambre. Après avoir fait l'éloge de la liberté économique « qui a derrière elle tout un siècle de progrès prodigieux », M. Coty ajoute : « Quelles que soient mes préférences doctrinales, je suis bien obligé de constater que dans certains secteurs... le mécanisme de la libre concurrence ne fonctionne plus normalement. La guerre l'a faussé et l'après-guerre l'a détraqué. »

Nous avons entendu ce refrain à cent voix. On donne sa « préférence », à coup sûr sentimentale, à la vieille doctrine libérale que tous les faits actuels contredisent, ce dont on convient. Qu'est-ce alors que ce système contre lequel les réalités se dressent, sans qu'on cesse de le défendre? Étrange gymnastique intellectuelle. On invoque à son actif un « progrès prodigieux »; on n'ajoute pas qu'il fut surtout *matériel*, qu'il devrait être confronté aux souffrances *humaines* engendrées par son fonctionnement, qu'il conviendrait enfin d'établir que le primat tempéré de l'intelligence humaine sur l'activité économique, inséré dans de convenables institutions, n'eût pas assuré le même progrès à meilleur compte et sans la faillite terminale. Car on peut s'acharner puérilement à fermer les yeux, les évidences abondent dans le monde entier : la grandiose entreprise de l'histoire moderne doit être liquidée, comme dit Nicolas Berdiaeff, l'affaire n'a pas réussi. Qui sont donc alors ces hommes d'affaires, ou ces avocats au sein du Parlement, dont l'unique boussole est l'attachement du cœur à une « doctrine » sans fondement, qu'il faut mettre au rancart, provisoirement assure-t-on? Ou bien, quels intérêts se

parent du manteau doctrinal dans l'espoir de revenir bientôt à leur trafic et de conserver un pouvoir ébranlé?

Les critiques opposées, à la Chambre ou ailleurs, contre le projet de loi, si on excepte les déclarations d'amour à la liberté, se réduisent à ceci : on va supprimer la libre concurrence, entraver le progrès (matériel), scléroser l'économie — on va brimer des entreprises saines au profit des entreprises défaillantes. Des hommes, des salariés surtout qui vivent dans les unes et les autres, il a été fort peu question. C'était l'essentiel. Il est bien singulier, en tout cas, qu'à l'heure où l'activité économique tout entière se rétrécit comme une peau de chagrin, on nous vante le progrès des entreprises qu'il faut sauver, avec ou sans amputation. Preuve nouvelle et superflue que le libéralisme ne peut s'élever au-dessus de sa conception barbare de la lutte économique qu'il appelle libre concurrence et qui signifie écrasement du fort par le faible, sans égard aux conséquences.

Les ententes professionnelles, a-t-on dit encore, vont conduire à l'organisation corporative. Et tous les orateurs, depuis le ministre du commerce jusqu'au moindre parleur, se sont défendus du corporatisme comme de la peste, à l'heure même où le gouvernement engage la France dans cette voie — ce n'est qu'un premier pas assez court, sans doute, mais celui qui coûte —. Or, toute réforme corporative ou d'inspiration corporative qui ne sera précédée du nettoyage nécessaire au désordre capitaliste donnera à celui-ci une force nouvelle pour s'étendre. Dans le système capitaliste, mieux vaut laisser les activités isolées se défendre ; les maîtres de l'argent trouvant dans l'association obligatoire le moyen d'installer leur tutelle d'un coup sur l'association tout entière : c'est une des leçons facilement prévisibles du système des codes américains. Là est une faiblesse du projet gouvernemental.

Il en est une autre, fort grave, dégagée par M. Paul Rives, député socialiste, qui a montré la contradiction flagrante entre la politique industrielle et la politique agricole du gouvernement :

Je pourrais dire qu'au moment où on abandonne la protection agricole sous la forme du prix minimum, et où nous allons forcément assister à une déflation des prix agricoles, nous allons inévitablement, non à une déflation, mais à une augmentation des prix industriels.

Le ministre du commerce, la main sur le cœur, a pu répondre : « Il m'est pénible de voir opposer les intérêts agricoles aux intérêts industriels, comme s'ils n'étaient pas liés » — il n'a rien opposé si ce n'est que les producteurs agricoles pourraient profiter des ententes obligatoires, ce qui n'est vrai que des gros producteurs de denrées utilisables par l'industrie. Il reste vrai que ces intérêts liés, on les délie sans cesse, sacrifiant les intérêts agricoles aux autres et conduisant notre agriculture à la ruine. Comment cela se fait-il? Une récente polémique entre l'*Usine* et le *Bulletin officiel de la Confédération des associations agricoles* le montrera.

Après le plébiscite sarrois, des groupements agricoles français se sont inquiétés du sort de nos exportations agricoles vers la Sarre qui s'élevaient à 500 millions de francs ; ces agriculteurs demandaient un régime privilégié dans le territoire retourné à l'Allemagne. Mais nos exportations en Sarre — 1885 millions au total — avaient comme contre-partie des importations en France de produits sarrois — 1592 millions —. Les importations comportent 882 millions de produits métallurgiques, ce pour quoi nous avons vu le *Temps*, l'*Usine* et quelques autres organes aussi bien inspirés, incliner à la fermeture plus ou moins complète de la frontière nouvelle, que l'*Usine*

veut voir *cadenassée*. Il est naturel que chacun parle selon son intérêt immédiat, mais on comprendra que les pauvres associations agricoles ne sont pas de taille, en général, à lutter contre les puissances. Et voilà pourquoi, les produits agricoles livrés à la « loi de l'offre et de la demande » — les paysans savent comment elle fonctionne pour eux —, les prix industriels en seront défendus par d'obligatoires ententes, fort utiles si elles étaient généralisées et complétées d'un ordre corporatif qu'on réprouve en s'en approchant.

C'est M. Marchandeau, ministre du commerce, qui affirme : « Cette entente ne lie pas » —, et cependant elle est obligatoire, comprenne qui pourra ! — « lier, en effet, est le propre du corporatisme » qu'il condamne. Or, il venait de dire :

> ... Je crois qu'au sein d'une même branche de la production, d'une même industrie, lorsque les choses vont mal et que des mesures s'imposent pour éviter que les catastrophes succèdent aux catastrophes, il n'est pas mauvais qu'on puisse dire aux intéressés qui sont plus particulièrement compétents : Vous avez la parole, mais l'État conserve son rôle essentiel, celui d'arbitre supérieur.

Qu'on renonce à cette stupidité consistant à attendre que tout aille mal, qu'on s'efforce à prévoir lorsque tout va encore bien, qu'on y associe les salariés un peu trop oubliés dans le projet nouveau, et les corporations seront faites. Bien mieux, le principe posé du recours aux hommes « particulièrement compétents » conduira plus loin encore, à l'État corporatif.

*
* *

C'était le 14 février, au moment où M. Henry de Jouvenel venait d'annoncer en une conférence retentissante la mort des partis. A la Chambre, M. Paul Rives, socia-

liste, se demandant « tout simplement si nous sommes enfin capables de réaliser une économie vraiment humaine », déclarait :

Dans ce semi-corporatisme où seules les industries ont une place, les classes ouvrières n'ont pas de garanties suffisantes. Si, comme dit le traité de paix, le travail n'est pas une marchandise, ne peut plus être considéré comme tel, cette phrase n'a d'autre sens que celui-ci : le travail doit à son tour être associé aux fonctions de direction et de gestion.

Ce qui est exact si on l'entend de la gestion corporative. Alors il est vrai de dire au gouvernement, comme le faisait M. Paul Rives : « Vous serez amené à faire une grande politique, peut-être malgré vous, en tout cas nécessaire et urgente, tendant à la discipline organisée et au crédit corporatif. » Quelques instants après, le radical Jean Zay précisait :

(L'application loyale de la loi) suppose, ayons le courage de le dire, dans le domaine politique, pour que la main qui tiendra l'instrument soit assurée, un gouvernement fort, certain de sa stabilité, ce qui est déjà beaucoup, mais, ce qui est plus encore, de son indépendance à l'égard des puissances économiques...

Nous ajouterons seulement : et occultes; puis nous écouterons le *Temps* — lui-même ! — qui, dans son numéro du même 14 février, donne à lire ceci :

Il faudrait un État fort pour qu'une loi de cette nature fût parfaitement appliquée; il faudrait surtout un État fort pour qu'elle n'entraînât pas de nouveaux abus. Sans doute, il ne sera pas nouveau ni extraordinaire de voir porter atteinte à la liberté économique. Les résultats obtenus jusqu'ici sont-ils si encourageants que l'expérience autorise à transformer les dérogations en doctrine et à prétendre que l'exceptionnel doive devenir le définitif?... Mais si l'on admet que l'universel malaise économique oblige à user de remèdes dont on attend, sans en méconnaître la nocivité, un soulagement passager, encore faudrait-il faire l'indispensable pour que ces

remèdes produisissent l'effet cherché. L'indispensable, c'est de rendre à l'État tout son pouvoir, de lui confier la mission d'un arbitre, et de ne point ensuite l'empêcher de remplir sa mission. Or, l'État, tel qu'il est devenu sous l'action de forces rebelles, et aussi par ses successifs abandons, est incapable de tenir le rôle arbitral qui est essentiellement, constitutionnellement, légalement le sien. On peut assurer, sans forcer les termes, que la loi sur les ententes industrielles causerait tout le mal qu'on en peut craindre et n'apporterait aucun des bienfaits qu'on en espère, si l'État continuait à ne pas être souverain.

D'où l'on peut induire que les temps sont venus et que, les rudes leçons aidant d'une crise dans laquelle à vrai dire nous entrons avec retard, une économie vraiment humaine, un État également humain, deviendront sans doute possibles. Pour y atteindre, il suffira d'éviter seulement quelques fautes majeures. En attendant, le Sénat vient d'adopter le projet de loi instituant l'Ordre (corporatif) des médecins.

GEORGES VIANCE.

NOTES ET RÉFLEXIONS

L'Angleterre à la barre

La politique anglaise a un double théâtre : européen et mondial. La France possède certes, comme la grande Ile, un empire assis sur les cinq continents ; mais l'Empire britannique est le seul dont les différents membres se considèrent les égaux de la métropole, et soient traités comme tels, surtout depuis la guerre. Car les sacrifices communs consentis de 1914 à 1918 par les *dominions* leur ont donné dans le *British Commonwealth* des droits qu'ils ne se font pas faute d'exercer.

D'où l'oscillation du pendule de Downing Street : l'on y paraît tantôt se désintéresser des affaires européennes pour consacrer ses soins aux problèmes mondiaux, tantôt concentrer au contraire toute son attention sur notre vieux continent. Depuis dix ans, c'est-à-dire depuis les accords de Locarno, jamais le gouvernement de Sa Majesté n'avait été aussi attentif qu'aujourd'hui aux *European entanglements*, jamais il n'avait pris une part aussi active à la pacification du continent.

Depuis le jour où M. Baldwin, dans un discours désormais célèbre, reporta au Rhin les frontières de l'Angleterre, l'opinion d'outre-Manche a commencé à s'émouvoir de la menace allemande. Les accords de Londres ont marqué une tentative sans précédents en vue de conjurer cette menace par une manifestation de bonne volonté envers le Reich et par l'organisation générale de la paix européenne. Je dis : sans précédents, car lorsqu'on se rappelle la répugnance de Londres envers la pacte orien-

tal, on est véritablement surpris de l'approbation donnée dans ces accords au système de sécurité prévu par ce pacte.

Mais tout s'explique si l'on considère la nécessité pour l'Empire britannique d'être le plus promptement possible débarrassé des « entanglements » européens afin de se consacrer aux problèmes extra-continentaux qui le sollicitent. La puissance grandissante du Japon dans le Pacifique et la volonté nettement manifestée par Tokio de réaliser la parité navale avec Londres et Washington, les bruits d'entente entre l'empire nippon d'une part, l'Allemagne et la Pologne de l'autre, commandent une attention libre de toute préoccupation plus proche, sur le Rhin ou sur le Danube.

De surcroît, le commerce britannique, si durement éprouvé depuis dix ans, a besoin de la paix pour reprendre et prospérer. L'Angleterre est avant tout un pays de marchands : comment fabriquer, et surtout exporter, si l'on n'est pas sûr du lendemain ? Enfin les élections partielles ont montré nettement les progrès du parti ouvrier, dont l'attachement à la cause de la pacification européenne est bien connu ; dans un pays où l'opinion publique joue dans la vie politique un rôle aussi important, une telle considération n'est pas à négliger pour un gouvernement d'union nationale, à la majorité fort mêlée.

Le cabinet Macdonald s'est donc attelé résolument à la solution des problèmes européens, il a pris en mains la barre du frêle esquif de la paix et il prétend le mener à bon port. Tâche ardue, car de nombreux écueils se dressent sur la route, mais la ténacité du loup de mer est un des traits du caractère britannique.

Le premier écueil, ce fut le ton de la réponse allemande aux accords de Londres : réponse bien incomplète, mais, comme pendant la guerre, la devise *keep smiling* a été adoptée. Outre-Manche on s'est efforcé de faire contre mauvaise fortune bon cœur ; on a voulu croire à la bonne volonté et à la bonne foi de l'Allemagne, et l'on a mis

un point d'honneur à comprendre et à expliquer son attitude, qui ne fermait la porte à aucune négociation. Conversation à deux, entre Londres et Berlin? pourquoi pas? l'égalité complète a été accordée au Reich, on ne saurait donc lui refuser ce que Londres et Paris pratiquent depuis si longtemps (Journaux anglais du 16 février).

Deux jours après, un léger coup de barre en arrière est donné. On craint de mécontenter la France en faisant le premier pas avec l'Allemagne, et en nous donnant à croire que l'on se prête à la manœuvre du Reich visant à séparer Londres de Paris. On estime donc que si négociation il y a, c'est à M. von Neurath de venir à Londres, et non pas à sir John Simon d'aller à Berlin. On est en méfiance envers un système qui consisterait à s'entendre au sujet du pacte aérien tout en laissant de côté des problèmes vitaux comme celui du pacte danubien ou du pacte oriental. Les accords de Londres forment un tout indivisible (Journaux anglais du 18 février).

Mais cependant on ne veut pas blesser les sentiments germaniques et surtout laisser échapper l'occasion de faire participer l'Allemagne à un système de sécurité européenne, dans lequel entrerait aussi la Russie. Le contact entre toutes les puissances du continent a été amorcé par les accords de Londres ; il s'agit de le maintenir, et même de le développer dans le sens d'une collaboration générale.

Ceux qui ont suivi le développement de la politique britannique depuis la guerre se rendront compte des progrès accomplis à ce sujet depuis un an — grâce en particulier à l'hitlérisme, qui a ouvert bien des yeux en Angleterre. C'en est fini de la vieille querelle franco-britannique : sécurité d'abord ou désarmement d'abord. Le temps est bien passé, espérons-le du moins, où le gouvernement travailliste de M. Macdonald rejetait (1923) le projet d'assistance mutuelle élaboré par Genève, où le gouvernement conservateur de M. Baldwin rejetait (1924) le protocole également élaboré par Genève et qui liait le désar-

mement à l'institution de l'arbitrage obligatoire et à des mesures générales de sécurité.

Puis, nouveau coup de barre ; les accords de Londres constituent certes un tout indivisible, mais rien n'empêche de négocier à fond le pacte de sécurité aérienne, étant bien entendu que ce pacte, pas plus que tout autre pacte prévu par les accords de Londres, ne pourra entrer en vigueur avant la conclusion d'un règlement d'ensemble. Il convient d'appliquer loyalement le principe de l'égalité dans la négociation : dans ces conditions, rien que de très naturel que sir John Simon se rende à Berlin. Un tel acte de courtoisie internationale sera fort bien accueilli en Allemagne, et créera sans doute une atmosphère favorable ; il est d'ailleurs indispensable qu'au moyen d'une franche explication Londres connaisse et réfute au besoin les objections faites par le Reich au pacte oriental (Journaux anglais du 20 février).

Le coup de barre s'affirme et s'amplifie de façon inattendue et à notre avis fort heureuse. On estime que ce serait faire peut-être trop d'honneur à l'Allemagne, qui n'a pas témoigné d'une bonne volonté exagérée, en dépêchant à Berlin le ministre des affaires étrangères ; du reste, comme la détermination du cabinet de Londres d'appliquer un plan d'ensemble reste entière, le mieux serait de faire de ce voyage la première étape d'un circuit qui mènerait sir John Simon, après Berlin, à Moscou, à Varsovie et peut-être aussi à Prague. On ne cache pas que la visite à Moscou est souhaitée par le gouvernement soviétique, dont le représentant à Londres a dernièrement insisté sur l'importance capitale qu'attache l'U.R.S.S. à la conclusion du pacte oriental. Les dirigeants britanniques échapperaient ainsi au reproche de n'envisager le problème européen que sous l'angle du problème allemand. Mais on insiste sur la nécessité de préparer soigneusement ce voyage par les voies diplomatiques ordinaires sous peine d'aboutir à une impasse. L'accueil fait à ce projet de voyage n'est naturellement pas le même à

droite qu'à gauche. Si sur l'opportunité de la visite à Berlin la presse était unanime, elle se divise au sujet de la visite à Moscou : les journaux libéraux et travaillistes l'accueillant avec faveur, tandis que la presse conservatrice reste tiède ou même hostile. Il se trouve précisément qu'à ce moment les organes soviétiques se livrent à de violentes attaques contre l'Allemagne, fâcheux prélude pour une tournée destinée à travailler à la réconciliation générale du continent, et que de son côté la presse allemande dénonce la situation faite au germanisme à Klaïpéda, ce qui n'est pas pour faciliter un pacte de non-agression entre le Reich et la Lithuanie.

A l'heure où nous écrivons ces lignes, si le voyage de Berlin est décidé en principe, celui de Moscou n'est pas encore définitivement arrêté, et il semble en tout cas que sir John Simon n'ira pas directement d'Allemagne en Russie, mais reviendra d'abord toucher barre à Londres. En tout cas, ce voyage se justifie amplement « à un moment exceptionnel de l'histoire européenne où l'influence britannique est grande et a quelque chance d'être exercée de façon décisive pour unir tous les pays sur la base du plan défini dans le communiqué du 3 février » (*Times*, du 26 février). De façon décisive, et aussi de façon fort nette, pour ce qui concerne l'Autriche et le projet de pacte danubien tout au moins ; car la visite des hommes d'État de Vienne à Paris, puis à Londres, a coïncidé — la chose était voulue sans doute — avec l'annonce du voyage de sir John Simon.

L'Angleterre, une fois de plus, agit comme élément pondérateur et conciliateur en Europe. Elle joue du reste franc jeu ; après avoir reconnu enfin le bien-fondé de la thèse française de sécurité basée sur les pactes régionaux, ainsi que le danger du réarmement allemand, elle cherche à tout prix à faire rentrer l'Allemagne dans le « circuit » politique européen ; mais en même temps elle s'efforce d'éviter la constitution de blocs opposés, France-Russie-Petite-Entente contre Allemagne-Pologne. Le

voyage à Berlin, destiné à ménager les susceptibilités du Reich et à lui faire comprendre que les projets de pactes ne visent pas à son isolement, se complète de façon heureuse par des visites dans les capitales soviétique, polonaise et tchécoslovaque, particulièrement intéressées à ce projet, et qui ainsi n'interpréteront pas — nous non plus du reste — la première étape du voyage comme étant une démarche unilatérale.

L'offensive de paix de la Grande-Bretagne est véritablement bien conçue, et si les dispositions affichées par Berlin sont sincères, nous pourrons enfin entrevoir pour l'Europe cette détente souhaitée depuis si longtemps.

28 février 1935.

André-D. Tolédano.

Un nouveau Précis de Sociologie

Pendant longtemps la sociologie française s'est pratiquement identifiée à la sociologie durkheimienne. La puissante personnalité de Durkheim avait su rassembler en un fécond travail d'équipes tout un groupe de chercheurs qui répandirent son esprit et ses méthodes. Si bien que les collaborateurs de l'*Année Sociologique* constituaient ce qu'on était convenu d'appeler l'*école française de sociologie*. Sans doute cette influence n'avait guère pénétré la masse des professeurs de philosophie : mais plutôt que l'échec de Durkheim, c'était ici celui de la sociologie. Les maîtres de nos lycées et collèges, de formation généralement plus littéraire que scientifique, méprisaient cette science naissante, encore mal dégagée de la philosophie,

et qui s'affirmait d'autant plus péremptoirement positive qu'elle l'était moins.

Mais, presque partout où la sociologie pénétrait, c'était avec Durkheim — grâce à Durkheim. Ses propres disciples en étaient quelque peu gênés et, par souci de justice, rappelaient parfois que leur école ne constituait pas toute la sociologie française. C'est ainsi que M. Davy distinguait quatre grands courants sociologiques dans notre pays : celui du réalisme avec Durkheim, celui du nominalisme avec Tarde, celui de l'organicisme avec Espinas et Worms, celui enfin de l'École de la Science Sociale, créé par Le Play et si éminemment représenté — et modifié ! — par Paul Bureau. Mais l'organicisme est mort, Tarde n'est qu'une brillante individualité, et la méthode monographique, qui pourrait être si féconde, n'est aujourd'hui guère pratiquée. Seul en définitive Durkheim avait su constituer une véritable école.

Ce n'est pas à dire que les thèses de Durkheim étaient acceptées sans discussion dans les milieux scientifiques — même en France. Après un moment d'hésitation, la réaction avait été vive. Du point de vue philosophique, deux inspecteurs généraux, MM. Parodi et Belot, critiquèrent avec force les fondements de la science nouvelle. Dans *Science et Religion*, p. 347, Émile Boutroux opposait justement les doctrines spiritualistes au sociologisme qui « ramène les phénomènes religieux aux manifestations naturelles de l'activité sociale ». Et ceux qui ont assisté aux deux séances de *la Société française de philosophie* de février et mars 1906 sur *la détermination du fait moral* disent qu'ils n'oublieront jamais le moment entre tous émouvant où la pressante dialectique de Durkheim, qui renversait tout sur son passage, vint buter contre une pensée plus profonde que la sienne et en quelque sorte s'écraser devant Lachelier. Inutile sans doute de rappeler dans cette revue les beaux et récents travaux d'Olivier Leroy et de Lacombe, sans compter ceux, d'esprit différent, mais également critique, de Raoul Allier et d'Esser-

tier. Il y avait enfin dans la philosophie bergsonienne une réfutation implicite du sociologisme durkheimien, que M. Édouard Le Roy avait su depuis longtemps dégager et que Bergson lui-même a développé avec une force et une précision inégalables dans *Les deux sources de la morale et de la religion.*

Or, par un paradoxe curieux — et inadmissible — les seuls manuels de sociologie en usage dans nos écoles — si l'on excepte celui de Contardurin qui ne manifestait guère que de la bonne volonté — étaient d'inspiration durkheimienne, notamment ceux de Hesse et Gleyze, de Davy, de Hubert. Et cela en un temps où les fondements de la sociologie de Durkheim étaient de plus en plus minés. Aussi est-ce une grave lacune que viennent de combler les RR. PP. Lemonnyer et Tonneau, et M. Robert Troude, agrégé de philosophie, en publiant un *Précis de Sociologie* (1) à la fois clair et complet, qui sera aussi utile aux maîtres qu'aux élèves, parce que, en restant accessible à tous et en suivant à peu près les divisions des programmes officiels, il sait donner une large documentation, toujours de première main, et suivre et analyser les faits, aussi bien passés qu'actuels, de très près. Après une remarquable préface du R. P. Delos, l'ouvrage se divise en quatre parties : Sociologie domestique par le P. Lemonnyer (p. 1-92), Sociologie économique par le P. Tonneau (p. 93-242), Sociologie politique par R. Troude (p. 243-406), La Religion, l'Art et la Science au point de vue sociologique, par le P. Lemonnyer et R. Troude (p. 406-483). Un excellent index des noms propres, des noms d'auteurs et des matières facilite grandement les recherches.

(1) *Précis de Sociologie*, par A. Lemonnyer, O. P., J. Tonneau, O. P., et R. Troude, agrégé de philosophie, professeur au lycée de Rouen, avec une introduction du R. P. Delos, professeur aux Facultés libres de Lille. Aux Editions Publiroc, rue Adolphe-Thiers, Marseille.

***

La plus grande qualité de cet ouvrage — et à vrai dire dans l'état actuel des publications en France son caractère *unique* — c'est que, sans être d'inspiration durkheimienne, il est cependant un véritable ouvrage de *sociologie*. Je m'explique — ce qui fait la valeur éminente de l'œuvre de Durkheim, c'est qu'à travers toutes ses erreurs il a eu le sentiment très vif de la spécificité du fait social (1). Ses adversaires se contentèrent souvent de railler la théorie de la conscience collective et se placèrent à un point de vue uniquement subjectif et psychologique. Tel fut le cas de Gabriel Tarde. Ceux qui sentaient vraiment la *réalité objective* des faits sociaux comprenaient bien que contre lui Durkheim avait pleinement raison. D'où le dilemme qui s'offrait alors : ou s'écarter de Durkheim, s'opposer à lui et paraître nier la spécificité du fait social ; ou reconnaître cette spécificité, mais admettre en même temps

(1) Puisque les auteurs de ce *Précis* se trouvaient obligés de combattre souvent les idées de Durkheim, ou aurait aimé qu'ils lui rendissent l'hommage même que lui rendait Paul Bureau en des phrases toujours à citer : « Puisque j'écris ici pour la première fois le nom d'un illustre professeur de Sorbonne, je tiens à déclarer que ce m'est un vrai regret d'avoir si souvent à combattre les affirmations et les conclusions de l'auteur des *Règles de la méthode sociologique*, et je veux rendre hommage à la probité intellectuelle et au labeur énorme de ce sociologue qui fut vraiment un professeur, un chef et un animateur. Plus que qui que ce soit en France, depuis trente années, Emile Durkheim a eu le rare mérite de concourir au progrès des études sociologiques, et la vigueur de la poussée qu'il leur a donnée fut telle que ceux-là mêmes qui, comme moi, dénoncent les erreurs et les sophismes de son œuvre, se sentent obligés de proclamer qu'ils ont largement bénéficié de cet élan, et lui en gardent une très vive reconnaissance. Si Emile Durkheim n'avait pas vécu, la sociologie, sans doute, serait très loin d'en être au point où elle est parvenue, et je ne sache pas qu'un vrai professeur, et Emile Durkheim en fut un au premier titre, puisse ambitionner meilleur éloge de ses travaux. » (*Introduction à la méthode sociologique*, pp. 8-9.)

une explication qui n'était dès l'abord qu'une hypothèse, bientôt reconnue comme fausse.

Il fallait donc d'une part considérer le fait social comme différent en nature du fait psychologique, et d'autre part ne pas se contenter de réfuter l'hypothèse durkheimienne, mais en apporter une autre plus vraisemblable. Cette fois, c'est du droit qu'est venue la lumière, et la théorie de l'institution d'Hauriou a éclairé les sociologues. D'où l'importance de l'introduction du P. Delos qui, en quelques pages denses et décisives résumant de nombreux travaux antérieurs, explique clairement l'attitude commune aux auteurs de ce Précis, qui joint ainsi à la diversité des compétences l'unité de l'inspiration. La relation sociale n'est pas une simple relation inter-psychologique entre deux ou plusieurs personnes ; elle a un caractère objectif en ce sens qu'il faut un troisième facteur, étranger aux individus en présence, et qui est le *but à réaliser*. Pour qu'il y ait société il faut et il suffit qu'il y ait un but objectif à réaliser, car c'est ce but objectif qui groupe les individus et les assemble pour réaliser l'idée commune. Ainsi, suivant les formules mêmes du P. Delos, une société, c'est un ensemble d'hommes unis par un but qui leur est extérieur, terme convergent et unique vers lequel ils se portent et dans lequel ils se rencontrent et communient. La relation ne va pas de membre à membre, d'individu à individu, mais des individus au but objectif. « Une société n'est donc pas le réseau des relations entretenues deux à deux par les individus qui y sont groupés, c'est l'ensemble organique des relations nouées en fonction d'un but qui est la raison d'être du groupe, et qui donne la clef de tous les comportements sociaux » (p. 12).

Nous ne pouvons ici résumer ces cinq cents pages qui traitent tous les problèmes de la sociologie. Signalons cependant le véritable tour de force accompli par le P. Lemonnyer, le fidèle disciple et collaborateur du P. W. Schmidt, qui en moins de cent pages réussit à résumer d'une façon aussi claire que scientifique les travaux

de son maître sur la famille. La famille primitive n'est pas du tout le clan totémiste, comme l'a cru Durkheim, mais notre famille individuelle, société conjugale et paternelle. A cette famille primitive ont succédé trois familles différentes — issues toutes trois directement de la famille primitive monogame — dans les civilisations primaires de la Grande Chasse, de la Petite Culture et de l'Élevage Nomade. Dans les civilisations secondaires ces divers types de familles se combinent pour donner des formes mixtes, avec prédominance de la forte organisation de la famille pastorale. La critique de l'explication durkheimienne — reprise par M. Davy dans un article de son livre *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui* — est définitive. Mais peut-être faut-il regretter, avec M. Archambault, que le P. Lemonnyer n'ait pas proposé l'explication du P. Schmidt comme une hypothèse, vraisemblable, mais encore douteuse. Il ne faudrait pas retomber dans le défaut justement reproché à Durkheim, après avoir substitué une autre loi d'évolution à la sienne. On aurait aimé aussi quelques développements sur la famille actuelle (en plus de l'excellent appendice sur le divorce), ce qui aurait pu se faire sans trop allonger le volume.

Les pages du P. Tonneau sur la sociologie économique sont d'une netteté et d'une précision vraiment remarquables. Elles sont vraiment d'un maître qui dispose d'une immense documentation et qui sait la dominer. Il a su très intelligemment utiliser les économistes, et les étudiants qui liront ce *Précis* seront suffisamment initiés aux notions économiques indispensables à quiconque veut s'occuper de sociologie. Peut-être le P. Tonneau admet-il un peu rapidement (p. 128) la thèse de Le Play suivant laquelle le régime successoral (partage égal des biens) peut être invoquée à juste titre comme une cause de la dénatalité française. D'abord, bien qu'on l'affirme couramment, notre Code ne prescrit point le partage absolument égal des biens, et ensuite rien ne permet d'affirmer que ce partage égal, qui se pratique en effet communément,

soit une cause certaine de la dénatalité. On lira avec profit sur ce point l'article du R. P. Genatton dans la *Chronique Sociale de France* de juin 1934 et la discussion qui l'a suivi dans la *Chronique* de novembre 1934. Il aurait été intéressant aussi d'analyser, à la suite par exemple de MM. Morin et Josserand, les modifications qui se sont introduites dans notre régime de la propriété, grâce surtout à la théorie de l'abus du droit, sans que la loi ait été modifiée!

Comme le P. Tonneau a su utiliser les économistes, M. Robert Troude suit de très près les juristes — et ce double exemple montre quelles sont les études indispensables à celui qui veut aujourd'hui s'occuper de sociologie. Ces pages sur la sociologie politique sont parmi les plus concrètes et les plus passionnantes du volume. Sur ces problèmes si actuels, l'auteur est admirablement renseigné et ses analyses de l'État notamment, de ses origines et de ses fonctions, sont parmi les plus lucides. Mais peut-être le problème de la démocratie aurait-il pu être approfondi davantage. On ne peut plus se contenter d'affirmer aujourd'hui que la démocratie est « un des traits distinctifs de la civilisation moderne » (p. 307) — même si l'on ajoute, deux pages plus loin, qu'il ne convient pas « d'attacher une importance démesurée à la vague antidémocratique qui vient de submerger quelques grands pays européens ». Il y a indéniablement un malaise, une crise de la démocratie. En l'analysant, M. Troude aurait pu montrer que cette crise tient, ainsi que l'établit M. l'abbé Leclercq dans ses *Leçons de droit naturel*, à une erreur profonde sur la véritable notion de la démocratie : tous les citoyens ne sont pas également aptes à commander, mais seulement à *contrôler*, et c'est dans le contrôle, comme le demande Alain, qu'il faut faire résider l'essence de ce régime. Tel est le véritable égalitarisme démocratique, si souvent mal compris.

***

Nous ne pouvions, en un aussi bref compte-rendu, montrer toute la richesse de cet ouvrage — et notamment nous avons dû laisser complètement de côté la dernière partie, pourtant capitale, sur la religion, l'art et la science. Mais nous espérons en avoir assez dit pour faire sentir que ce *Précis* est indispensable, non seulement à ceux qui s'occupent de sociologie, mais encore à tous ceux qui s'intéressent aux problèmes ethnologiques, économiques, juridiques ou politiques. Par les connaissances qu'il met en œuvre, tout en les dominant, cet ouvrage soutient admirablement la comparaison avec tous ceux d'inspiration durkheimienne. Il a sur eux l'immense avantage d'une présentation élégante et d'une forme claire. Alors qu'on a justement reproché aux précédents manuels d'être lourds, indigestes, illisibles, en tout cas par ceux auxquels il s'adressait — et souvent à cause d'une érudition quelque peu pédante —, celui-ci se lit agréablement, sans difficultés excessives, même pour les non-initiés. Nous croyons inutile de lui souhaiter bon succès, car nous savons que ce succès est déjà — et heureusement — assuré.

JEAN LACROIX.

L'Histoire du Canada

Qui dira la force des idées? Les partisans du matérialisme historique s'épuisent à vouloir expliquer l'évolution de l'humanité, par des facteurs mesurables et tangibles. Et pourtant, à chaque « tournant de l'histoire », des idéals ou des principes nouveaux, des créations verbales, quelquefois même de simples malentendus parviennent à influencer le cours des événements. C'est ainsi que l'on a d'ores et déjà le droit de se demander si les générations futures ne considéreront pas comme un malentendu, comme une affirmation purement verbale, ou encore comme un principe ambigu, l'identification universellement acceptée aujourd'hui entre l'État et la nation. Ce n'est pas le lieu de montrer ici toute l'étendue de l'influence que cette identification exerce sur l'évolution de la crise dont souffrent l'Europe et le monde... Et pourtant, quoi de plus naturel, à première vue, que de glisser subrepticement ce petit signe d'identité entre la nation et l'État? Ne disons-nous pas tous indifféremment : la France, l'État français, ou la nation française?

— Eh bien! si l'exemple canadien n'avait que le mérite de dissiper ce malentendu qui pèse sur nous, il vaudrait encore la peine d'être approfondi, étudié, admiré. Car, que découvrons-nous au Canada? Nous y découvrons — paradoxe vivant aux yeux de nos contemporains — *un seul État que les caprices de l'histoire ont mis au service de deux nations*!

Il y a en effet deux nations au Canada — sans parler d'un troisième élément que M. Firmin Roz appelle « améri-

cain » (1), — celle des Canadiens français et celle des Canadiens anglais. C'est leur *lutte* qui constitue le pathétique de l'histoire du Canada; c'est leur *harmonie* qu'il faut considérer comme la leçon qui se dégage de cette histoire.

Vue sous cet angle, l'histoire du Canada se subdivise en trois périodes : « L'épopée canadienne », qui va de la découverte du Canada, par Jacques Cartier (1534), à la conquête du pays par les Anglo-Américains (1760); le « miracle canadien », constitué par le développement des Canadiens français, et par leur résistance acharnée à toute tentative d'absorption (1760-1867); et enfin ce que l'on pourrait appeler l'*exemple canadien* : la formation du Dominion indépendant du Canada (de 1867 à nos jours).

*
* *

Si la dernière période est la plus instructive, si la seconde manifeste le mieux les qualités de résistance et d'organisation des Canadiens français, c'est sans conteste la première qui revêt par excellence les prestiges de l'aventure et de l'héroïsme. Qui de nous, étant jeune, n'a nourri son imagination d'images exaltantes empruntées aux exploits des trappeurs, des Hurons et des Iroquois, des hommes de La Salle et de ceux de Montcalm? Mais on tend quelquefois à oublier que ce qui donne à ces exploits leur caractère spécifique, si différent de celui de tant d'autres entreprises « coloniales », c'est leur tonus spirituel et religieux. M. Firmin Roz le rappelle fort à propos en écrivant, par exemple : « Dans l'ampleur de son magnifique dessein, Champlain ne séparait pas les deux aspects de la colonisation telle qu'il la comprenait : l'aspect matériel et l'aspect spirituel... Il se proposait à la fois de découvrir, d'évangéliser et de coloniser. »

C'est pourquoi, dès le début, l'expansion française en

(1) Firmin Roz, *Vue générale de l'histoire du Canada*. 1 vol., Paul Hartmann, édit., Paris, 1934.

Amérique du Nord ne faisait qu'accompagner ou précéder l'expansion du christianisme : le terme de « colonialisme » convient donc mal à l'histoire du Canada, où le spirituel a joué un tel rôle. Nombreux sont les religieux français qui se consacrèrent corps et âme au développement de cette région. « Il est impossible de ne pas être frappé par la magnificence de ces débuts du Canada : un Champlain et une Marie de l'Incarnation, — un héros et une sainte... ; la France envoyait vraiment là-bas une élite et qui s'y perfectionnait encore. Un zèle admirable suscitait des vocations d'héroïsme... Le Père Buteux pouvait rendre à la naissante société canadienne cet éclatant témoignage : « Voici que devient parmi les Français comme un proverbe : Que celui qui veut devenir meilleur passe dans la Nouvelle-France. » Jamais la colonisation ne se présenta sous un plus héroïque aspect; jamais colons, dans la suite de leur histoire, n'eurent plus le droit d'être fiers de la noblesse de leurs origines. »

Le sang des martyrs ne manqua pas à cette épopée. M. Firmin Roz relate d'une façon sobre et succincte — mais qui n'en est que plus émouvante — plusieurs cas de massacres de religieux. Rappelons celui, devenu fameux, de la bourgade Saint-Joseph. Le 4 juillet 1648, en l'absence des guerriers de cette petite bourgade fondée par des Hurons francophiles, les Iroquois hostiles y font irruption en poussant leur cri de mort sinistre. Loin d'en être impressionné, le Père Daniel, qui préside aux destinées spirituelles de cette bourgade, ne pense qu'au salut des âmes. Il court tout d'abord à la chapelle où il s'empresse de baptiser par aspersion la foule des néophytes accourus de tous côtés. Puis il se précipite dans les cabanes abandonnées pour y baptiser les malades qui ne veulent pas mourir sans sacrements. Ayant donné une ultime absolution à la foule agenouillée, il s'avance ensuite à la rencontre des Iroquois et se fait massacrer le premier...

Et comment résister au plaisir de citer un autre cas que rapporte M. Charles de la Roncière dans son *Histoire des colonies françaises* et qui montre à quel point les Canadiens français, des plus âgés aux plus jeunes, étaient pénétrés

alors de cet héroïsme chrétien? Il s'agit de l'attaque des Iroquois contre le manoir d'un gentilhomme dauphinois, Janet de Verchères, père de douze enfants, absent momentanément de son domaine. « Il n'y a à la garde du manoir qu'une fillette de quatorze ans, Marie-Madeleine de Verchères, deux enfants, un vieillard et deux soldats. Mais Marie-Madeleine, qui a déjà perdu deux frères tombés sous les coups des Iroquois, va les venger. Mousquet au poing, elle anime la défense et contient les sauvages. Le siège dure depuis huit jours, quand une sentinelle crie : « Qui vive? — France. » C'était la compagnie du Lieutenant de la Moinerie qui arrivait à marches forcées... « Monsieur, soyez le bienvenu, lui dit Madeleine, je vous rends les armes. » — « Mademoiselle, elles sont entre bonnes mains. »

Si nous nous sommes attardé à raconter ces histoires, c'est pour montrer de quelle « trempe » étaient faits les ancêtres des Canadiens français : et c'est cette « trempe » même qui devait permettre aux descendants de ces colons d'offrir une résistance invincible à toutes tentatives d'assimilation. N'étant pas suffisamment soutenus par la métropole, infiniment moins nombreux que leurs adversaires anglo-américains (65.000, à peine, contre 1.500.000), ils ne surent pas tout d'abord préserver leur indépendance politique. Mais ensuite leur vitalité triompha de tous les obstacles. Grâce à l'inébranlable organisation paroissiale, ils opposèrent une digue solide à tous les efforts de « dénationalisation ». Bien que ne constituant qu'une minorité, ils contribuèrent ainsi à donner au Canada une claire conscience de ses particularités, et à faire de ce pays le premier et le plus indépendant des Dominions.

Aujourd'hui ces luttes héroïques ne sont pas oubliées, certes : mais les descendants des colons anglais et français qui s'entre-massacraient collaborent aujourd'hui dans un

respect mutuel de race et de religion. L'État canadien n'impose pas à ses provinces une centralisation et une unité artificielles comparables à celle dont nous nous mourons, c'est ce qui permet aux Canadiens français non seulement, de se maintenir, mais de s'affirmer et de s'épanouir. Mais M. Firmin Roz montre fort bien, dans la conclusion de son ouvrage, que cet épanouissement ne pourrait trouver sa véritable expression intellectuelle et spirituelle, que par un retour à la source, par la restauration d'une communauté vivante entre la France et le Canada français, indépendante des égoïsmes étatiques, mais participant de la même tradition nationale et — ne l'oublions pas — religieuse. « *La France d'aujourd'hui, oublieuse* » elle-même de cette communauté, « *ne peut prétendre à en sauver les valeurs; mais la France de demain saura renouer les liens féconds* » : empruntons cette citation à la vaillante petite revue canadienne, *La Sentinelle*.

ALEXANDRE MARC.

DOCUMENTS

L'étatisation du crédit sous le régime Roosevelt

(*Suite et fin*) (1)

Une nouvelle et importante étape dans la marche vers l'étatisation du crédit fut annoncée par le Président Roosevelt dans son message au Congrès en date du 15 janvier 1934. Comme conclusion de ce message, le Président insistait sur l'affirmation de deux principes, le premier relatif à la stabilité du pouvoir d'achat de la monnaie, le second annonçant un nouveau pas vers l'étatisation financière : « L'autre principe, déclara le Président, c'est le droit inhérent qu'a le gouvernement d'émettre de la monnaie et d'être l'unique gardien et propriétaire de la couverture de métaux précieux gageant cette monnaie. Il vient, en outre, s'y ajouter la prérogative qu'a le gouvernement de déterminer de temps à autre le volume et la nature de la réserve métallique. »

Dès le début de son avènement, le Président avait interdit toute thésaurisation d'or en espèces. Par une ordonnance en date du 5 avril 1933, ordre avait été donné à tout possesseur de plus de 100 dollars en or de le verser aux *Federal Reserve Banks*, sous les peines les plus sévè-

(1) Cf. *La Vie Intellectuelle* du 25 février, p. 131.

res. Le 22 octobre suivant, un discours présidentiel annonça une nouvelle politique de l'or : le Trésor allait acheter à un cours fixé par lui la production d'or des mines américaines, et même procéder à quelques achats d'or à l'étranger. C'était un pas de plus vers la centralisation entre les mains du gouvernement de tout l'or des États-Unis. Le 21 décembre, une mesure analogue fut prise en ce qui concerne l'argent-métal : toute la production argentifère des États-Unis allait être achetée par le Trésor à un cours fixé par lui. Enfin le *Gold Act* du 31 janvier 1934 donna au Trésor le monopole exclusif des stocks d'or. Les Banques Fédérales durent livrer au gouvernement tout ce qu'elles possédaient en fait de stocks d'or, contre des certificats-or délivrés par le Trésor. Tout achat, tout transport d'or et toute opération s'y rapportant furent interdits sans autorisation du Secrétaire du Trésor. Toute frappe d'or était supprimée, comme tout remboursement en espèces-or de la monnaie américaine. La fonction essentielle et exclusive de l'or serait désormais le règlement des balances internationales, et la manipulation de la monnaie par le Gouvernement dans le but de maintenir l'égalité de son pouvoir d'achat.

Cette disposition était aggravée par les pouvoirs donnés du Président de régler à sa guise la valeur-or du dollar dans les limites de 40 à 50 o/o de son ancienne valeur. Le prix de l'or détenu par les caisses gouvernementales était donc fixé par le gouvernement lui-même, et les certificats or détenus par les Banques de Réserve n'avaient pas de valeur fixe déterminée. Un fonds spécial de 2 milliards de dollars était constitué dans le but de fournir au Secrétaire du Trésor les moyens d'action nécessaires pour opérer sur l'or, le change et les valeurs mobilières. Un amendement de la commission du Sénat demandant la limitation des opérations de ce fonds à la stabilisation du change, et par suite l'interdiction des interventions sur le marché des obligations fédérales, fut rejeté en séance plénière. Le

même sort fut réservé à un autre amendement qui voulait confier la gestion du fonds à un comité de cinq membres. Le Secrétaire du Trésor a donc des pouvoirs inconditionnés sur le maniement de cette masse de manœuvre.

Le résultat de cette législation fut d'étendre davantage les pouvoirs de l'Administration sur les Banques de Réserve Fédérales. Déjà le Président nommait les huit membres du comité directeur de ces Banques, dont le Secrétaire du Trésor et le Contrôleur de la Circulation. Ce comité déléguait à son tour trois de ses membres dans chacun des Conseils directeurs des diverses Banques Fédérales, pour y siéger à côté des représentants des actionnaires (1). La centralisation devenait donc de jour en jour plus étroite. Le 9 août 1934, la nationalisation de l'argent amena le gouvernement à prendre vis-à-vis de ce dernier métal les mêmes mesures de monopolisation qu'il avait prises vis-à-vis de l'or. Il ne reste plus maintenant, pour clore le processus d'étatisation, qu'à réaliser le projet de Banque Centrale actuellement étudié par le Professeur Vines. Le gouvernement détiendrait alors non seulement les réserves métalliques, non seulement l'avoir en fonds d'État qui constitue pour partie les réserves des banques, mais la circulation des billets elle-même, conformément au principe énoncé par le message du 15 janvier 1934. Ce jour-là, le gouvernement aurait les mains entièrement libres pour les manipulations monétaires et la direction du « commodity dollar » à pouvoir d'achat fixe qu'il se propose d'instaurer. La concurrence bancaire aurait cessé d'exister, la direction du crédit serait unique, et par suite

(1) Au cours de la discussion au Sénat du Gold Bill du 31 janvier 1934, M. Owen Young déclarait déjà : « Pratiquement, le Bill fait de la Trésorerie une autre banque d'envergure égale à celle de la Banque Fédérale de Réserve. Ces deux banques auront même pouvoir d'opérer sur le marché financier. Il ne manquera entre les deux que la coordination. »

la direction de toute l'organisation économique du pays. Le régime monétaire et financier serait à peu près exactement celui qui a cours actuellement en Russie soviétique, mais avec des principes directeurs sensiblement différents. Il est à prévoir que les États-Unis en seront arrivés à ce stade dans un très proche avenir.

*
* *

Après avoir réglementé les émissions de valeurs mobilières et transformé l'organisation bancaire par l'assurance des dépôts et la centralisation du crédit entre les mains du Trésor, restait une dernière bataille à livrer : la bataille de Wall Street. Au cours de l'été 1933, la Commission d'enquête nommée par le Sénat avait été l'occasion de révélations graves sur les abus de la spéculation. M. Pecora, avocat-conseil du comité, avait joué là un véritable rôle d'accusateur public contre les agissements des chefs des plus grands établissements de crédit américains. On apprit ainsi que M. Mitchel, directeur général de la *City Bank*, avait encouragé le personnel de son établissement à jouer à la hausse en 1929 sur les actions de sa banque en faisant financer ces opérations par la banque elle-même, ce qui eut pour résultat la chute de ses actions de 550 à 25 en trois ans, et la perte de plusieurs millions de dollars par les actionnaires. M. Wiggins, lui, directeur général de la *Chase National Bank*, avait largement vendu à découvert les actions de sa propre banque, qui par-dessus le marché finançait ses opérations. On n'avait pas besoin d'ailleurs de ces révélations pour savoir que l'activité de Wall Street était néfaste à l'ensemble de l'épargne américaine, et que les pratiques de spéculations s'étaient popularisées là-bas jusqu'à devenir aussi courantes que les paris sur les courses de chiens en Angleterre ou la démocratique belotte en France.

Un règlement s'imposait. Déjà la spéculation sur le blé

à la bourse de Chicago avait ému l'incorruptible M. Wallace, secrétaire à l'agriculture. En février 1934 il déposa devant les commissions législatives de la Chambre des Représentants et du Sénat un projet de réglementation des marchés commerciaux comportant la création d'une commission de trois membres chargés de fixer la délimitation des opérations purement spéculatives au comptant et à terme et d'octroyer des licences aux négociants intéressés dans ces opérations. La spéculation pure était interdite et les syndicats créés dans ce but devaient être dissous.

Pour la bourse des valeurs une enquête approfondie avait été faite par M. Fletcher, président de la commission bancaire et monétaire du Sénat, M. Rayburn, président de la Chambre des Représentants, assistés par le déjà célèbre M. Pecora et deux autres experts. Le 7 février, MM. Fletcher et Rayburn déposaient devant les Chambres un projet de loi sur le contrôle des opérations de Bourse. Ce projet, très sévère, souleva immédiatement de véhémentes protestations de la part d'un grand nombre de personnalités appartenant au monde des affaires. M. Whitney, Président du *Stock Exchange*, menaça de démissionner. On prétendit que le nouveau projet entraînerait fatalement la liquidation complète ou partielle de 91 o/o des positions actuelles à la Bourse des valeurs. Le *Stock Exchange* accusa une baisse subite due au pessimisme des spéculateurs. L'American Commercial Alcohol retira la demande qu'elle avait faite en vue de la cotation sur le marché de 10.000 actions nouvelles. Après des discussions serrées au Sénat et à la Chambre, quelques dispositions du projet furent amendées, mais le principe resta intact, et la loi votée par les deux Chambres fut promulguée le 6 juin 1934 par le Président Roosevelt (1).

(1) Nous empruntons un bon nombre des détails de la loi au *Bulletin Quotidien* du 4 juillet 1934.

La couverture statutaire exigée pour les opérations de Bourse est fixée à 45 o/o de la valeur engagée, ou encore elle peut être basée sur la moyenne des cours des trois dernières années. La limite maxima des crédits à consentir par les banques ou par les brokers ressort ainsi à 55 o/o du cours actuel de la valeur en question ou à 100 o/o de la moyenne *des plus bas cours* des trois dernières années. Le taux de cette garantie, que le projet initial avait fixé à 60 o/o, peut être modifié périodiquement par le *Federal Reserve Board*. Le broker, lui, n'est autorisé à emprunter qu'à des banques affiliées au Système Fédéral de Réserve, et jamais à des particuliers ou à des prêteurs non spécialisés. Ses emprunts sont donc régis par le *Banking Act* du 16 juin 1933 donnant au même *Federal Reserve Board* le pouvoir de contrôler les crédits consentis par les banques.

Sont interdites toutes les ventes à découvert (dans le but de refréner la spéculation à la baisse), les ordres « stop », c'est-à-dire à cours fixe limitant une perte, les opérations fictives ayant pour objet de fausser l'allure d'un marché, les contrats d'option de toute nature, la *constitution de syndicats boursiers*, toute opération consistant à « manipuler » le marché, toute communication de nouvelle, vraie ou fausse, ayant pour effet d'influer sur les cours et basée uniquement sur les manœuvres d'un ou de plusieurs opérateurs, les opérations effectuées par un membre de la Bourse pour son propre compte.

Les pénalités s'étagent jusqu'à une limite maxima de deux ans de prison et de 10.000 dollars d'amende, 500.000 dollars si le délinquant est une Bourse de valeurs.

Les pouvoirs les plus étendus sont donnés à la Commission instituée par la loi. L'application de celle-ci dépendra donc de l'esprit dans lequel elle sera comprise par la commission. On avait d'abord parlé de M. Pecora comme président de la *Securities and Exchange Commis-*

sion, ce qui eût été dangereux pour l'avenir du *Stock Exchange*. Finalement, c'est M. Kennedy qui a été nommé, et ses premières déclarations par radio sont plutôt rassurantes pour les milieux financiers.

Il reste donc à savoir si cette rigoureuse réglementation sera ponctuellement appliquée. La partie sera dure entre M. Roosevelt et Wall Street. Les financiers américains connaissent probablement déjà bien des manières de tourner la loi (1) : il reste toujours le marché hors cote, et les bourses étrangères. Tant il est vrai que l'autorité sans collaboration volontaire des assujettis est à peu près complètement impuissante.

***

Nous avons passé en revue les linéaments d'une organisation financière toute nouvelle qui depuis un an s'est édifiée aux États-Unis avec une rapidité extraordinaire. L'étatisation du crédit est chose à peu près complètement faite, et cette situation bouleverse complètement les principes bancaires auxquels nous sommes habitués en économie capitaliste. L'État contrôle le crédit, donc fatalement il le distribue, donc il le dirige. Or une organisation bancaire n'est pas une fin en soi. Sa raison profonde est d'être au service de l'économie. La structure financière des États-Unis doit donc correspondre à une stucture économique contrôlée et dirigée. L'organisation du crédit exige l'organisation de la production. Nous ne pouvons ici entrer dans le détail de la politique économique des États-Unis, politique qui depuis le *New Deal* a suivi une marche parallèle à celle de la réorganisation financière.

(1) Dans une étude approfondie du *Banking Act* de 1933, le Dr. H. Luedicke signale déjà la façon dont S. P. Morgan et autres pourront éluder l'obligation de séparer les banques de dépôts des banques d'affaires. Cf. *Bank Archiv*, 15 août 1934, p. 471.

Le but de la N. R. A. a été de « codifier » l'industrie pour supprimer la concurrence déloyale —, pour permettre au gouvernement de « diriger » les prix autant que faire se peut, ce qui aboutit à planifier la production. Mais une telle action dans le domaine économique est autrement compliquée à obtenir que dans le domaine financier. Il est relativement facile de réglementer la garantie des dépôts et même des opérations de Bourse. Il est on ne peut plus simple d'émettre des titres d'État et de renflouer en les contrôlant les banques en détresse. Mais il est beaucoup plus difficile de réglementer une industrie qui échappe à toute sanction. Pour l'asservir, le Président a dû faire appel à la seule sanction possible : celle de l'opinion publique. Mais on sait quelle est, surtout en Amérique, la précarité d'une telle sanction. En réalité, le processus de centralisation est beaucoup moins avancé et surtout beaucoup moins solide sur le terrain industriel et commercial que sur le terrain financier. Il n'est même pas impossible de penser que les résultats jusqu'ici atteints dans le domaine de l'organisation de la production ne sont pas destinés à durer. Dès lors se pose le problème aigu des rapports entre un système bancaire étatisé et un système économique qui ne l'est pas. Ce problème se pose d'une façon concrète à propos du crédit industriel.

Il est remarquable de constater qu'au fur et à mesure que la situation bancaire devenait plus saine aux États-Unis, les avances à l'industrie et à la production en général étaient plutôt en recul. Les réserves des banques se sont accrues, et par là même leur capacité de crédit. Pourtant cette augmentation de la capacité de crédit restait inopérante et aucune conséquence heureuse ne s'en faisait sentir sur l'activité économique de la nation. Le tableau suivant indique la situation des banques membres du Système de Réserve depuis le début de 1933. On y voit clairement l'augmentation des réserves en même temps que la stabilité des avances et des investissements.

Situation des banques-membres
(en millions de dollars)

Dates	*Total des réserves*	*Total des crédits non bancaires*	*Avances aux Brokers*	*Investissements autres que les Fonds d'Etat*
—	—	—	—	—
30 juin 1933.	2.160	11.337	788	5.041
25 octobre. .	2.557	11.523	748	5.093
30 décembre.	2.588	11.315	840	5.132
5 mars 1934	3.345 (1)	11.093	855	5.175

En raison de la défiance des industriels et de la défiance du public dans la stabilité de la structure économique, le taux du crédit à long terme restait élevé en dépit de tous les efforts du gouvernement pour le faire descendre. En juin 1934, les banques new-yorkaises prêtent à 3,30 o/o; dans le Nord on prête à 4,3 o/o, dans le Sud à 5,19 o/o. Bien que les avances gouvernementales à titre de travaux publics, secours à l'agriculture, etc., aient atteint durant les premiers mois de 1934 un rythme de 300 millions de dollars par mois, cet amorçage n'était pas suffisant pour faire marcher la « pompe » économique. L'industrie restait en exspectative et le public demeurait défiant. Dans un article du *Times* en date du 11 juin 1934, M. J. M. Keynes, l'éminent et spirituel économiste anglais, recommandait la persévérance dans cette politique de reflation économique. En continuant cette politique pendant un an au rythme de 400 millions de dollars par mois, il prédisait une augmentation de 25 à 30 o/o du revenu national. A vrai dire, le rythme de cette politique de reflation semble bien avoir été commandé moins par une intention bien déterminée que par les nécessités sociales du moment. Les prévisions budgétaires de M. Roosevelt ne permettent pas de penser qu'il se propose de suivre les voies indiquées

(1) Au 30 mars.

par M. Keynes. Mais la question d'une remise en mouvement du crédit à l'industrie le préoccupe vivement. Dans un message au Congrès, le 19 mars 1934, il proposait l'établissement de banques de crédit industriel à long terme qui seraient intermédiaires entre les Banques Fédérales de Réserve et l'industrie. Le 19 juin, il signait le *bill* présenté aux Chambres par le Sén. Glass et adopté par elles, autorisant les Banques Fédérales de Réserve et la *Reconstruction Finance Corporation* à avancer directement et sans intermédiaires des crédits à l'industrie, surtout à la petite industrie. Ces avances ne doivent pas dépasser le terme de 5 ans, et leur montant total est limité à 300 millions de dollars pour la R. F. C., 280 millions pour la F. R. B., mais un système d'avances supplémentaires permet à celles-ci de dépasser très largement ce chiffre maximum.

Devant les hésitations de l'initiative privée, le gouvernement des États-Unis s'est donc délibérément engagé dans une voie délicate qui complète et couronne ses progrès vers l'étatisation du crédit. Non content de garantir et de contrôler le crédit, il se décide maintenant à le distribuer lui-même, saisissant ainsi le levier de commande qui lui permettra d'avoir prise sur l'industrie américaine. Si la politique des codes échoue, il restera donc au Président un puissant moyen de contrôler la production en réglant la distribution du crédit. Certes il n'est pas évident que la mesure du 19 juin 1934 ait été inspirée par ces considérations. Comme les autres mesures du président Roosevelt, elle a été occasionnée par les circonstances. Elle nous semble cependant s'intégrer dans le plan d'ensemble d'étatisation du crédit et préparer lentement un avenir qui se dessine.

Les tendances sont donc nettes. Les *Bills* viennent s'emboîter les uns dans les autres comme les maîtresses pièces d'une œuvre grandiose et toute nouvelle. Qu'adviendra-t-il de tout cela? Faut-il prendre au sérieux cet

édifice si hâtivement construit, ou faut-il croire qu'il en sera de la nouvelle politique financière comme de la prohibition, construction théorique de l'esprit que le Président des États-Unis sera dans l'impossibilité d'appliquer et qui n'aura pour effet que de développer la fraude? Roosevelt n'est pas éternel. Son influence sur le Congrès est provisoire. Les pouvoirs judiciaires, gardiens de la Constitution, peuvent à tout moment rendre un verdict qui démolira d'un coup l'œuvre accomplie. Nous croyons pourtant la réorganisation bancaire trop avancée pour qu'il soit possible de revenir en arrière. Quoi qu'il en soit par conséquent de l'avenir de la N. R. A. et de la réglementation du *Stock Exchange*, l'année qui vient de s'écouler orientera les États-Unis dans une voie nouvelle, hardie, dont nous ne connaissions jusqu'ici comme exemple que la Russie Soviétique, et à un degré plus modeste l'Allemagne hitlérienne et l'Italie fasciste. Concluons avec M. Gideonse que « si le résultat ne correspond pas tout à fait à l'idéal que l'on s'en fait aujourd'hui, mais s'il représente quelque chose d'un peu plus digne de la prévoyance humaine que le précédent régime, l'expérience aura valu la peine d'être vécue (1) ».

VICTOR DILLARD.

(1) *Revue Economique Internationale*, avril 1934. *Etude générale du programme Roosevelt*, par M. Gideonse.

PHILOSOPHIE

A. MAYDIEU, O.P. *Exigences d'une culture.*

J. WÉBERT, O.P.
Professeur à l'Institut catholique de Paris.

Un philosophe : Le Père Roland-Gosselin (1883-1934).

Nos lecteurs connaissaient le Père Roland-Gosselin pour avoir lu dans cette revue, signés de ses seules initiales, de brefs comptes-rendus, où se devinaient cependant la pénétration de l'intelligence et la richesse de l'information. Cet article, d'un de ses anciens élèves, voudrait rappeler brièvement ce que furent la vie et l'œuvre de ce philosophe chrétien.

GABRIEL MARCEL. *Notes sur la fidélité.*

Comment pouvons-nous être sûrs de nous-mêmes au point d'engager notre avenir ? M. Marcel ne pouvait éviter de se poser cette question, que l'on trouvera plus amplement reprise dans son *Journal métaphysique,* dont la seconde partie doit prochainement paraître.

ÉT. GILSON.
Professeur au Collège de France.

Études sur Descartes.

Les notes récemment parues du Père Laberthonnière.

M. DE GANDILLAC. « *Le Monde cassé* ».

PIERRE MESNARD. *Une critique de l'idéalisme français contemporain.*

A travers les revues : A propos des *Ages de l'intelligence.*

Billet

Exigences d'une culture

J'étais l'autre soir avec un groupe de jeunes qui discutaient entre eux. Le sujet choisi était celui de la culture, et l'avis était unanime que les nombreux cours qu'ils avaient suivis avaient peut-être enrichi leur mémoire, mais qu'ils n'avaient pas été de grand profit pour la formation de leur intelligence.

Ainsi ces jeunes hommes, parmi les plus intelligents d'une de nos grandes écoles de Paris, avaient pu passer de longues années à suivre l'enseignement secondaire, puis à préparer un examen difficile auquel peu réussissent, poursuivre enfin leurs études pendant plusieurs mois et ne pas tirer grand bénéfice de ce pénible travail. Cette persévérante réflexion, qui aurait dû les introduire au domaine de l'intelligence, le leur avait presque fermé, car ils sont rares ceux qui peuvent recommencer, après une première déception, ce long cheminement!

Ne croyez pas que le cas dont je vous parle soit exceptionnel. J'avais à côté de moi l'un de ceux qui connaissent le mieux la jeunesse de notre temps, pour vivre sans cesse au milieu d'elle. Comme je m'étonnais de cette déception : « Ils ont tous la même plainte », me dit-il. Il ne s'agit point, en effet, d'accuser ici des professeurs — ils sont excellents — ni même une formation particulière. Le drame est autrement profond! C'est celui de l'intelligence de notre temps. Car s'il en est ainsi de ceux qui ont le loisir d'étudier, que dire des travailleurs dont la préoccupation a toujours été orientée vers un but plus pratique?

Dans les siècles derniers — et plus encore dans les cin-

quante années qui viennent de s'écouler — le monde a marché de découvertes en découvertes. Du même coup, l'intelligence apprenait à distinguer ce qui jusque-là était resté confus. La science se détachait de la philosophie, se divisait en disciplines multiples. Bien sot qui le regretterait ! Reconnaissons cependant que la pensée humaine n'a pas été pleinement à la haute de sa tâche. On a créé des connaissances nouvelles, on n'a pas su les hiérarchiser. On a pensé qu'un savoir encyclopédique était le seul épanouissement de l'intelligence, et qui de nous maintenant peut se vanter de tout savoir ? Y parviendrait-il, qu'il ne trouverait pas dans ces connaissances dispersées une nourriture suffisante pour son intelligence. Car, à la vérité, le savoir actuel manque d'âme. C'est la tâche des philosophes chrétiens de la lui rendre en lui rendant son unité.

— Je vous entends, me répond-on. Vous allez proposer comme remède à chacun d'étudier la philosophie ?

— Il ne s'agit pas de cela ! Et le cas est ici tout différent de la théologie. La thélogie, nous pensons qu'il serait bon que chacun, selon sa fonction et la mesure de ses moyens, fût averti de ses enseignements. Comment connaître autrement le but que nous propose notre christianisme, et le chemin qu'il nous faut suivre pour y parvenir ? Comment travaillerons-nous à l'élaboration de l'ordre catholique, auquel tous doivent collaborer, si nous n'avons pas pris une conscience plus profonde de l'enseignement de notre foi ? Mais pour la philosophie, il en est tout autrement. Le chrétien sait, mieux que tout autre, que sa vie ne dépend pas de lui seul, mais qu'elle s'accroît surtout des richesses de ses frères. Nous n'avons pas à accomplir tous la même tâche. C'est aux philosophes chrétiens — et l'œuvre devient urgente aujourd'hui — qu'il appartient de retrouver l'unité du savoir humain, et l'enseignement que recevront leurs frères bénéficiera de leur réflexion.

Pour y parvenir, il n'est point d'autre méthode que de se mettre au cœur de la connaissance de notre temps, et de découvrir la tendance profonde qui commande tout le progrès de l'intelligence : c'est de sa vie actuelle que doit se dégager la réflexion qui l'organise. *Aristote nous l'enseignait déjà, quand il en aborda l'étude avec ses disciples : la métaphysique ne peut naître que d'une réflexion sur le savoir humain.*

C'est dire que cet enfantement de la vérité humaine se pré-

sentera de multiples façons, et qu'il ne faut point nous attendre à une unité de la philosophie comparable à celle de notre foi. C'est dans la totalité des hommes que se réalise pleinement la pensée humaine, et nous devons tenir à ce que chacun puisse apporter son témoignage : leurs multiples variétés tenant aux aspects du monde et au progrès du temps où l'esprit s'éveille importent à la richesse de l'intelligence.

Mais au centre de son travail nous découvrirons sa nature, qui est d'adhérer à ce qui est. Et c'est bien là la première tâche de la métaphysique de notre temps, de retrouver, sous l'infinie diversité de ses modes, l'unique valeur capable d'entraîner l'assentiment de la pensée humaine au long de ses cheminements, cette raison analogique de l'être, qui fondera l'unité de notre savoir et fera de l'ensemble de nos connaissances une véritable culture.

A. Maydieu, O. P.

Un Philosophe :

Le Père Roland-Gosselin

(1883-1934)

Un philosophe vient de disparaître. Cet événement peut sembler négligeable en un temps tel que le nôtre : à quoi sert la Pensée pure dans une société surtout anxieuse de conserver sa vie matérielle? Cette conception fruste de l'influence des philosophes renferme cependant une erreur : pour lente qu'elle soit, elle s'avance par ondes successives jusqu'au grand public qui la subit inconsciemment. Mais il y aurait de plus une omission injuste à ne pas signaler l'importance intellectuelle d'un penseur tel que le Père Roland-Gosselin. Il laisse une œuvre inachevée, compromise par la maladie, arrêtée par la mort. La conscience professionnelle, qui rend modeste, lui avait d'ailleurs interdit un travail hâtif. Cela ne conduit pas à la grande notoriété, en dehors du cercle des spécialistes ; mais ce nous est une raison de plus d'attirer l'attention sur cet esprit, curieux sans doute de la vérité des choses, plus encore de la vérification des démarches de l'intelligence. Ce n'est pas à lui certes que s'adresserait le reproche exprimé par M. Bergson au début de son dernier ouvrage, *La Pensée et le Mouvant* : « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. » Ceux que le Maître dominicain a éveillés à la vraie philosophie, ceux même qui n'ont pas apprécié sur le moment l'inestimable avantage d'avoir un professeur à la pensée extrêmement exigeante, conviendront qu'il leur laisse le souvenir d'un

idéal de rigueur auquel on ne peut plus renoncer sans déchoir. Si nous ajoutons que cette rigueur, appuyée à une vaste érudition, s'alliait à une foi catholique très pure et très vivante, nous ferons mieux sentir l'intérêt qu'il y a à évoquer cette physionomie significative de philosophe.

Notre esquisse se bornera à l'étudier en ses trois principaux ouvrages, trois livres qui peuvent en manifester excellemment l'unité dans la variété : un *Aristote*, une édition du *De Ente et Essentia* de saint Thomas d'Aquin, le commencement d'un *Essai d'une étude critique de la connaissance* (1).

Aristote

L'*Aristote* est l'œuvre par laquelle le P. Roland-Gosselin est accessible au public lettré. Elle révèle non seulement une connaissance approfondie du Philosophe, mais une aptitude à juger de tous les grands problèmes humains. Il est bien connu qu'Aristote fut un génie d'une curiosité universelle. Le P. Roland-Gosselin a pu parler à juste titre du Savant, du Logicien, du Philosophe, du Théologien, du Moraliste, du Sociologue, de l'Éducateur, du Critique d'art. Pour apprécier un si vaste esprit en toutes les manifestations de son activité, il ne suffisait pas de lentes analyses : il fallait encore un sens très sûr du réel. C'est à travers les jugements portés sur Aristote

(1) *Aristote*, coll. « Les Grands Cœurs », Paris, Flammarion, 1928. — *Le « De Ente et Essentia » de saint Thomas d'Aquin.* Texte établi d'après les manuscrits parisiens, introduction, notes et études historiques; Bibliothèque Thomiste, Le Saulchoir, Kain, 1926. — *Essai d'une étude critique de la connaissance*, I. Introduction et première partie, Paris, Vrin, 1932. (D'importantes notes, permettant de voir le dessein de l'auteur, pourront être prochainement réunies et publiées.) Pour une bibliographie complète, il faudrait recueillir de nombreux articles, comptes-rendus, bulletins de philosophie, spécialement dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* et dans le *Bulletin Thomiste.*

que nous pouvons le mieux nous rendre compte de l'amplitude d'horizon de notre penseur. Nous nous arrêterons peu à ce qui est dit de la science et de la métaphysique aristotéliciennes : on s'attendait à cette compétence, à cette brièveté classique qui sait enfermer en un raccourci de longues spéculations. Mais le souci du philosophe chrétien prolonge la réflexion du philosophe antique. Quelle fut la religion d'Aristote? Pour l'extérieur, un conformisme aux croyances païennes. « Mais on se le représente plus volontiers comme honorant la divinité de la manière réfléchie, concentrée, qui lui est habituelle. Religion d'un philosophe païen, qui ne peut pas ne pas nous paraître froide et distante... Sans la Miséricorde infinie à laquelle nous devons d'être chrétiens, n'aurions-nous pas dû, nous aussi, nous résigner à quelque religion de ce genre, moins haute peut-être encore et moins ferme? Et aussi bien, nous allons trouver dans les réflexions les plus positives, les plus savantes, d'Aristote moraliste, comme un pressentiment et comme une tristesse de l'inachèvement de la destinée naturelle de l'homme » (pp. 98-99).

Cela cité, non en manière d'apologie, mais pour rappeler que ce Critique de la connaissance, que nous verrons se complaire en de minutieuses analyses, comme s'il n'y avait au monde que l'Intelligence lucide, en apparence inhumaine, possédait néanmoins un sens très vif des plus hautes aspirations de l'homme. Et c'est avec une complaisance visible qu'il restitue l'idéal moral selon Aristote. Le portrait du « magnanime », qu'il traduit, exprime bien certainement des préférences secrètes : « (Le magnanime) n'est ni entreprenant, ni précipité... Il fait peu de choses, mais de grandes et glorieuses... Il s'inquiète beaucoup plus de la vérité que de l'opinion... Sa démarche est lente, sa voix grave, sa parole posée. Pourquoi se hâterait-il? Il a peu d'entreprises. Pourquoi s'animerait-il? Rien

n'est plus grand à ses yeux... » (pp. 119-120). Et si le juste milieu est l'idéal vertueux, il n'est pas cependant une invitation à la médiocrité. « Des passions fortes, mais souples et bien en main, y seront parfois, souvent même peut-être, plus utiles qu'une sensibilité médiocre et atone... Et le magnanime, dit Aristote, qui est en quelque sorte à l'extrême limite de toute grandeur humaine, n'en est pas moins au juste milieu qui lui convient en raison » (pp. 123). Telle est l'inspiration foncière d'une Morale qui n'aura qu'à recevoir une fin surnaturelle pour devenir chrétienne. Mais tout ce qui est mesure, harmonie, tout ce qui est qualité positive demeurera, — ou devrait demeurer, malgré certains préjugés sur les vertus « actives »... Tout en restant objectif, le P. Roland-Gosselin laisse voir sa prédilection pour cette morale équilibrée. C'est ce qui paraît encore en l'étude d'Aristote sociologue. « Toute l'activité politique doit être selon lui soumise aux fins les plus hautes de l'homme » (p. 133). « Le « politique d'abord » n'est, en aucun sens et en aucune manière, le fait d'Aristote » (p. 133). Nous ne pouvons relever toutes les formules judicieuses en ces délicates matières, pas plus que celles relatives à l'Aristote éducateur. Une remarque d'ensemble s'impose : le P. Roland-Gosselin nous apparaît comme partagé entre une admiration intellectuelle pour la pensée ordonnée du Stagirite, et le regret de n'y point trouver ce qu'exige une conscience humaine affinée par le christianisme. Ayant constaté l'absence de formation en matière de religion dans la pédagogie aristotélicienne, il laisse échapper un tel regret : « Une fois de plus le froid nous saisit de ce paganisme sans profondeur religieuse » (p. 165). Cette plainte est révélatrice : elle témoigne de l'existence en l'âme du penseur chrétien d'un plan supérieur qui n'a pas toujours été aperçu en elle. A lire ses ouvrages techniques, d'une

scrupuleuse impersonnalité, à l'entendre en ses analyses lucides et lentes, certains ont pu se demander si cette « Raison pure » était accessible aux problèmes de la vie en général, de la vie de l'âme et du cœur... C'est une méprise facile à commettre, mais c'est une erreur de perspective. Notre philosophe était rempli de respect pour la pensée impersonnelle, telle qu'il la contemplait non seulement en Aristote, mais en saint Thomas d'Aquin, et encore en tels maîtres de l'Université, historiens modernes de la philosophie, dont il aimait la discipline scientifique : cela lui interdisait de mêler à des exposés purement rationnels des préoccupations religieuses ou simplement humaines. On a pu voir certains penseurs laïcs, voire même des théologiens, d'abord virtuoses de la dialectique, tomber (si l'on peut dire) dans le mysticisme. Notre philosophe n'a jamais couru ce risque. Il n'a pas eu à démêler péniblement les « objets formels » de ces différentes activités de l'esprit. Rationnel dans ces développements méticuleux sur l'acte de connaître, objectif dans l'analyse des textes du passé, avec cette lenteur, cette application qui prend son temps, qui semble désintéressé d'arriver, — cela même qui exaspérait des élèves débutants, et parfois des disciples parmi les plus marqués de son signe, — il se serait bien gardé de brouiller les plans par ces suggestions, par ces fulgurations qui, chez d'autres maîtres, laissent apercevoir une richesse de vie (réelle ou apparente), en reposant de la sécheresse logique par un rappel d'humanité. Peut-être ne pouvait-il pas exprimer ses impressions intimes ; peut-être en était-il empêché par un réflexe de pudeur ou de timidité. De toute façon, il ne l'aurait pas voulu : c'eût été manquer à la méthode. Grande leçon de pure intellectualité, qui seule doit régner en ces régions de la science pure ! N'aurait-on conservé de son enseignement que ce sens de la

réflexion dégagée de toute contingence émotionnelle, qu'on posséderait un merveilleux instrument de recherche philosophique.

Sensible au vrai humain, son étude sur Aristote, critique d'art, montre qu'il l'était à la beauté. L'emploi austère de ses journées ne lui permit pas sans doute une connaissance très étendue, ni très variée, des œuvres d'art. Ce qu'il dit des conceptions musicales d'Aristote est forcément limité à nos connaissances sommaires sur la musique grecque : mais nous savons par ailleurs qu'il goûtait, occasionnellement, la musique même la plus moderne. Toutefois, son inclination le portait plutôt vers le beau littéraire. Il analyse avec complaisance Aristote, théoricien de l'art d'écrire, qui « ne néglige aucun des aspects de cette riche matière d'art qu'est le verbe de l'homme ; les effets les plus inattendus des stylistes les plus subtils sont légitimés par lui, dans le principe » (p. 182). N'en concluons pas que notre philosophe se livrera lui-même aux recherches des rythmes et des sonorités. Son style est simple, lumineux, sans métaphores, selon cet idéal classique qui veut qu'on prête attention à la seule pensée sans être distrait par la forme. Mais il goûtait, chez d'autres, comme un délassement supérieur, le sens subtil des harmonies verbales. A preuve, non seulement une citation assez imprévue de Verlaine (p. 175), mais son admiration pour certaines œuvres valéryennes, son intérêt pour les spéculations sur la « poésie pure »...

La conclusion : ch. XI, *Aristote et la pensée chrétienne*, couronne l'œuvre par des pages qui sont parmi les plus remarquables écrites sur ce difficile sujet. « En terminant une étude écrite à la louange d'Aristote, il ne nous est pas possible (...) de nous taire sur la nature et les raisons profondes de l'estime inattendue, étrange peut-être, accordée de nos jours par l'Église catholique à une philo-

sophie inspirée pour une si large part de la pensée du philosophe grec. Le point de départ obligé et ferme de toute réflexion sur ce sujet est, et sera toujours, la reconnaissance expresse de l'originalité absolue et de la transcendance surnaturelle du christianisme » (p. 188). Cela dit, « la possibilité reste entière, pour la foi, soit de mettre à profit la réflexion antérieure de la raison, soit, si elle le préfère, de travailler sur nouveaux frais » (p. 193). Cette philosophie ne pourra être l'idéalisme « impuissant à sauvegarder les rapports essentiels » entre l'âme et Dieu. Ce qui va de soi, puisque l'idéalisme supprime toute « transcendance », pour se renfermer dans l' « intériorité ». Mais de « vrais chrétiens », influencés par l'idéalisme et par le pragmatisme, ont tenté « de se dégager de cette emprise (de l'aristotélisme thomiste) par un appel à l'unité profonde de toutes les forces vives de l'âme, par un recours aux intuitions de l'amour et de l'action » (pp. 195-196). « Une telle méthode de philosophie, si elle était acceptée, libérerait définitivement la pensée chrétienne du rationalisme grec ; elle serait pour l'intelligence, la vraie perfection attendue, le don authentique du christianisme. Il ne semble pas que, jusqu'ici du moins, l'Église ait mis beaucoup d'empressement à accueillir ces suggestions flatteuses » (p. 198). Et pour quelles raisons profondes ? « Voici comment on pourrait essayer de le faire comprendre : Toute pensée est intérieure. Mais toute pensée qui n'arrête pas son regard au moi est aussi en quelque sorte extérieure à soi, par l'objet dont elle nous informe... Extérieure à nous, (la pensée religieuse) l'est au suprême degré, puisque l'infini nous sépare de Dieu. Intérieure, elle ne saurait l'être trop, puisqu'elle tend à réaliser mystérieusement entre Dieu et nous l'union de connaissance et d'amour la plus intime qui soit... Il est à remarquer cependant qu'entre ces deux aspects,

l'un intérieur, l'autre extérieur, ce dernier conserve une priorité manifeste, quelle que soit l'intimité de la connaissance et de l'amour... Au-dessus de l'expérience intuitive, lui servant de lumière et de guide, une autre sorte de connaissance s'impose, indépendante des données partielles de l'intuition et des limites où l'enferme une activité spirituelle imparfaite. Cette fonction supérieure..., c'est évidemment l'intelligence surélevée par la vertu de foi, telle que les théologiens l'ont toujours comprise; l'intelligence et la foi concevant et affirmant Dieu avant aucun retour sur elles-mêmes... (De plus) la priorité d'une foi intellectuelle objective est requise par le caractère collectif, social, essentiel lui aussi à la pensée religieuse du catholicisme. » Voilà « pourquoi l'Église apprécie plus que toute autre une philosophie qui, par sa ferme théorie de l'intelligence, permet d'exprimer d'une manière satisfaisante l'absolue transcendance de l'objet divin proposé à la pensée religieuse de l'homme, et la vérité constante de la foi au sein des fluctuations individuelles de l'intuition mystique » (pp. 199 à 202).

Formules précieuses, à la vérité, et qui sont tout un programme pour le chrétien qui veut philosopher. On peut, après cela, se confier au Critique de la Connaissance, qui examinera, sans trembler, la valeur de la pensée humaine. Position incompréhensible pour le rationaliste pur, même s'il n'est pas déjà sous l'influence d'un idéalisme ou d'un positivisme. Seule position légitime pour un esprit qui est d'abord un croyant orthodoxe et, par suite, met au-dessus de tout l'inviolable lumière de la foi.

Cette foi limpide, loin de limiter la curiosité de l'esprit, lui ouvre, au contraire, des perspectives immenses. C'est ce qu'on ne comprend guère en dehors de l'Église, et ce qu'on n'ose pas toujours même en son sein. Cette foi

authentique permet cependant à notre philosophe de conclure ainsi son ouvrage : La pensée d'Aristote continuera de vivre dans la mesure où « l'activité des intelligences qui ont reconnu sa valeur » saura se maintenir. « Heureuse condition, qui oblige à l'effort et au renouvellement de l'intelligence soumise sans orgueil à la vérité déjà acquise ! Le bienfait de l'aristotélisme, les services rendus par lui à la pensée humaine ne seraient épuisés que du jour où les accepterait paresseusement une pensée morte, indigne déjà, par son inertie, du grand philosophe grec » (p. 204).

*
* *

L'édition du « de Ente »

L'*Aristote* nous donnait une idée de l'aptitude du P. Roland-Gosselin à se prononcer sur tout l'humain et tout le divin. Il faut bien reconnaître cependant que cette œuvre, destinée au grand public, n'est pas ce qui l'a d'abord accrédité auprès des spécialistes. Il avait, assez curieusement, une grande autorité auprès des catholiques appliqués au problème de la Connaissance, avant d'avoir publié d'ouvrage important. Son nom paraissait dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, à laquelle il assura pendant plusieurs années une tenue scientifique et typographique impeccable, et fournit des Bulletins critiques très fouillés. Des articles brefs, condensés en cette Revue et dans le *Bulletin Thomiste*, faisaient connaître, parfois à propos d'autres œuvres, sa position épistémologique. Ceux qui savent à quelles contingences tient la rédaction d'un livre ne s'étonneront pas qu'il n'ait pas commencé plus tôt d'éditer son *Essai d'une étude critique de la Connaissance*, qui demeurera, comme on l'a dit, inachevé. C'est l'œuvre qui le caracté-

riserait le mieux. Or, nous le voyons, deux ans avant l'*Aristote*, publier un travail tout technique, où la personnalité de l'auteur ne peut se révéler que par les qualités de méthode, de précision, d'objectivité. C'est le « *De Ente et Essentia* » de saint Thomas d'Aquin, comprenant l'établissement du texte, avec des notes et études historiques. Ouvrage d'érudition avec tout l'appareil scientifique requis. On peut y voir, si l'on veut, un excercice ascétique, ou la preuve donnée à soi-même et à d'autres qu'il pouvait s'appliquer à une recherche parfaitement objective... Quoi qu'il en soit de ces « contingences », ouvrage remarquable, et modèle pour ceux qui ne considèrent pas l'érudition comme une science où l'on peut s'avancer en franc-tireur, au hasard des accidents du terrain... Nous ne pouvons guère ici que mentionner ce livre, sans chercher à en faire connaître le contenu. Outre la leçon morale de discipline intellectuelle qui nous est donnée, nous y apprenons encore à orienter les recherches, quand il s'agit de comprendre une philosophie du passé. Certes les problèmes du « principe de l'individualité » et de « la distinction réelle entre l'essence et l'être » sont fondamentaux dans la métaphysique thomiste. Mais il y a bien des manières d'en discuter. Il en est une qui paraît surannée : prendre pour point de départ quelques textes de saint Thomas d'Aquin et de ses commentateurs, et ensuite se livrer à d'infinis développements dialectiques. Notre historien, tout au contraire, se propose d' « éclairer en quelque mesure la formation de la pensée philosophique de saint Thomas d'Aquin ». On est d'abord préoccupé de la « genèse » de sa pensée. Méthode féconde et d'ailleurs « objective » puisqu'elle consiste à se demander non pas ce que les siècles suivants ont fait de la doctrine d'un penseur, mais d'où vient ce penseur, quels maîtres il a médités, quelles influences il a reçues avant d'être lui-

même. Si cette méthode ne fut pas une invention du P. Roland-Gosselin, si elle est pratiquée par toute une école dominicaine qui continuera, nous l'espérons, à en tirer les fruits légitimes, on doit néanmoins lui être reconnaissant d'avoir donné un modèle de cette érudition intelligente, éloignée de certaines lourdeurs matérielles comme de certaines généralisations brillantes. L'édition du « *De Ente* » suffit à assurer une place éminente et durable parmi les historiens de la philosophie du Moyen-Age.

*
* *

L'Essai

Pour durer, ce n'est pas assez que de beaucoup produire. Lorsqu'on a expérimenté qu'il faut de longues heures d'investigations et de méditations pour établir un seul point d'histoire, on est moins surpris devant une production lente et rare. La conscience professionnelle que nous avons déjà louée dans notre philosophe l'aurait empêché de se prononcer à la légère. Où cette réserve qui naît de la véracité s'est-elle mieux révélée que dans l'*Essai d'une étude critique de la Connaissance*, le dernier ouvrage dont nous voudrions parler? Le titre est déjà une déclaration de principes. Il est bien fait pour impatienter ceux qui préfèrent les solutions à l'étude des méthodes. (Comme si les solutions n'avaient pas l'exacte valeur que leur confèrent les méthodes employées!) Ici, pas d'objet à connaître d'abord, si ce n'est la connaissance elle-même. Et encore, une critique de cette connaissance! Et enfin, un essai de critique! N'y voyons pas une attaque malicieuse à l'égard des « dogmatistes », mais seulement la sincérité dans la modestie.

Plusieurs difficultés nous empêchent de présenter équi-

tablement cette œuvre, celle pourtant où nous croyons le plus véritablement retrouver le professeur d'il y a plus de vingt ans, celui qui nous a donné l' « idée » que ne fournissent pas toujours ni de savants exposés, ni des volumes considérables, l' « idée » de la philosophie... Ce n'est certes pas une solution, ni générale, ni particulière ; mais c'est la manière de diriger le regard de l'esprit sur l'activité spontanée de l'intelligence. Cela ne peut plus s'oublier. Ou bien l'on y renoncera par impuissance, ou bien l'on ne tolérera plus les affirmations « innocentes » des constructeurs de systèmes, et l'on ne croira philosopher que lorsqu'on verra clairement l'origine de ces affirmations dans un progrès continu de la pensée. Reconnaissons que la méthode n'est pas absolument inoffensive. Tout va bien, si l'on est protégé comme notre auteur par une foi inébranlable, et par une fermeté métaphysique, une solidité intellectuelle que rien n'étonne. Nous revoyons, dans un passé déjà lointain, son sourire, lorsqu'il nous disait après une leçon sur la Critique de la Raison Pure : « Il n'y a pas lieu de s'effrayer. Le tout est d'avoir la patience d'aller jusqu'au bout... » Sans doute. Mais combien d'esprits moins vigoureux se sont empêtrés dans le filet des déductions kantiennes, avant même d'en avoir parcouru l'ensemble? Ils en ont gardé une impression de malaise, un sentiment de l'incapacité de la Raison... Nous pourrions, sans vouloir dramatiser, faire la même remarque au sujet de toute critique de la connaissance. Il ne nous paraît pas prudent de s'y livrer avec la même acuité que le P. Roland-Gosselin, sans une même solidité religieuse et intellectuelle.

Cela clairement admis, que ceux qui y sont aptes pénètrent dans le labyrinthe de l'Essai. Inutile de tenter un résumé de ces analyses lentement progressives : ce serait leur faire perdre leur valeur, qui est justement dans cette

progression lente. Tout au plus, peut-on en indiquer l'esprit. « Il n'y a aucun paradoxe, dit l'auteur, à se vouloir fidèle aux persuasions du bon sens et de la foi, à l'instant même où l'on se demande, avec la sincérité la plus entière, ce que pense la philosohie de ces convictions, ce qu'elle peut savoir, ce qu'elle peut scientifiquement établir de la valeur et de la portée de nos moyens de connaître. Il serait assez conforme à l'expérience d'ajouter que les chercheurs les plus exigeants et les plus libres d'esprit ne sont pas toujours ceux que le doute tourmente le plus, et qu'un certain détachement à l'égard du succès de ses recherches n'est pas nuisible à ce succès même » (p. 15). « Ainsi nous sommes bien éloignés de penser que l'étude critique de la connaissance doive commencer par le doute. Descartes, voulant échapper aux sceptiques, cherchait à ébranler en tout sens sa propre pensée afin de voir si en elle quelque certitude résisterait à cet effort... C'est du moins le but manifeste du *Discours* et des *Méditations*. L'étude que nous avons en vue se rapprocherait davantage de celle à laquelle Descartes songeait lorsqu'il écrivait les *Regulae ad directionem ingenii*. Une fois au moins dans sa vie, disait-il alors, il serait bon de faire l'inventaire de ses moyens de connaître et d'examiner ce qu'ils valent et quel usage on en doit faire. Or c'est là une tâche toute différente, pour laquelle le doute méthodique, loin d'être requis, serait un obstacle et un danger » (p. 16).

C'est pour n'avoir pas saisi cette importante distinction que certains jugements rapides ont pu décréter que la recherche épistémologique était une école de scepticisme. C'est tout l'opposé. On y gagnera, au contraire, si l'esprit est patient et vigoureux, une certitude plus ferme, parce qu'on aura vérifié plus rigoureusement les démarches de l'intelligence. Ce sera le vrai résultat d'un contact prolongé avec « ces analyses précises, souvent subtiles,

ces pages denses, pleines d'allusions aux doctrines les plus variées, aux aspects les plus divers des questions, et dont le mérite est en grande partie dans la lente progression d'une pensée qui ne veut laisser dans l'ombre aucune difficulté... (1) ».

Et maintenant, il ne nous reste qu'à exprimer un regret. L'œuvre est interrompue par la mort. Ces années de réflexion patiente, d'information toujours plus étendue, n'ont pas donné tout leur fruit. On ne peut qu'éprouver une tristesse bien humaine devant la disproportion entre l'effort et le résultat. Toutefois, n'en avons-nous pas assez dit pour faire comprendre que la route est tracée : l'œuvre écrite est assez considérable pour inspirer des continuateurs, dont l'esprit se sera assoupli à la même recherche, persévérante et sincère, de la vérité. Cette brève esquisse de la personnalité intellectuelle et morale du P. Roland-Gosselin nous laisse en effet la conviction que nous avons fait un double héritage : d'abord des acquisitions réelles pour la pensée philosophique, surtout dans le domaine critique ; puis, des leçons de probité, d'application désintéressée, de méthode, d'équilibre spirituel, toutes qualités infiniment précieuses pour qui veut s'avancer avec sécurité dans les mystérieuses profondeurs de l'Intelligence.

J. Wébert, O. P.,
Professeur à l'Institut catholique
de Paris.

(1) R. P. Kremer, *Bulletin Thomiste*, janvier 1933, p. 689.

Notes sur la fidélité

Comment puis-je promettre — engager mon avenir? Problème *métaphysique*. Tout engagement est partiellement inconditionnel, c'est-à-dire qu'il est de son essence d'impliquer qu'il sera fait abstraction de certains des éléments en soi variables de la situation sur la base de laquelle cet engagement est contracté. Par exemple je promets à N. que j'irai le voir demain : à la base de cet engagement il peut y avoir le désir que j'ai en ce moment de lui faire plaisir, et aussi le fait que rien d'autre ne me tente en ce moment ; mais il est fort possible que demain, c'est-à-dire au moment de tenir mon engagement, je n'éprouve plus ce désir et qu'en revanche je sois tenté par telle ou telle distraction à laquelle je ne songeais pas lorsque je l'ai pris. Je ne puis nullement m'engager à éprouver encore ce désir ou à ne pas être *tenté* si cette occasion se présente. Bien plus, il y aurait quelque chose de mensonger à étendre ainsi mon engagement à ma manière de sentir. Ce serait là une affirmation, une prétention à laquelle la réalité (dans l'espèce *ma* réalité) pourra se trouver opposer un démenti. Et rien n'est plus nécessaire que de distinguer entre l'engagement pris en soi et une affirmation portant sur l'avenir qu'il n'implique nullement : il faut même dire qu'il ne pourrait l'impliquer sans cesser du même coup d'être valable ; il deviendrait alors en effet conditionnel : « A supposer que j'éprouve encore demain le désir d'aller chez vous, comptez sur moi. » Et voilà en quoi l'engagement est partiellement inconditionnel : quel que soit mon état d'esprit,

mon humeur — et dans une certaine mesure il ne m'est pas possible de les prévoir — j'irai chez vous demain. Par là s'introduit en moi une sorte de dédoublement entre un ἡγεμονικόν qui affirme son identité à travers le temps et fait fonction de puissance responsable et un ensemble d'éléments de moi-même auxquels cet ἡγεμονικόν, avec lequel je m'identifie, se fait fort d'imposer l'obéissance.

Il y a naturellement une zone extérieure qui est proprement celle τῶν οὐκ ἐπ' ἐμοι. Si par exemple mon état de santé m'empêche de sortir, je ne viendrai pas. Il est évident qu'une analyse soigneuse montrerait ici l'existence d'une sorte de dégradé entre ce qui dépend et ce qui ne dépend pas de moi. Mais j'ai dans une certaine mesure le droit de schématiser. Il n'y a donc d'engagement possible que pour un être qui ne se confond pas avec sa situation du moment, et qui *reconnaît* cette différence entre soi et sa situation, qui se pose par conséquent comme en quelque façon transcendant à son devenir, qui répond de soi. Il est évident d'ailleurs que cette faculté de répondre de soi s'exercera d'autant plus aisément que celui qui la possède se trouve avoir à faire abstraction d'un devenir moins sinueux, intérieurement moins inharmonisable. Disons encore que si je me connais, je m'engagerai d'autant moins facilement que j'aurai pris conscience de mon instabilité intérieure. Mais en tout état de cause, un phénoménisme conséquent, à supposer qu'il soit pensable, qui poserait le moi comme coïncidant avec son présent immédiat, devrait exclure jusqu'à la possibilité d'un engagement : comment pourrais-je lier quelqu'un d'autre, quelqu'un que par définition je ne puis connaître puisqu'il n'est pas encore?

Ce problème de l'engagement précède logiquement celui de la fidélité, car en un certain sens, je ne puis être fidèle qu'à mon propre engagement, c'est-à-dire, semble-

t-il, à moi-même. Faut-il donc dire que toute fidélité est fidélité à soi-même, et que devra-t-on entendre par là? N'y aura-t-il pas lieu, pour élucider ce problème, de distinguer une hiérarchie d'engagements? N'existe-t-il pas des engagements qui sont en quelque sorte par essence conditionnels, et que je ne puis *inconditionnaliser* que par une présomption en soi illégitime? Par exemple un engagement subordonné à une opinion (littéraire, politique, etc.). Il est évident d'une part que je ne puis pas garantir que mon opinion (sur Victor Hugo, sur le socialisme, etc.). ne se modifiera pas — et d'autre part qu'il serait tout à fait absurde de m'engager à agir dans l'avenir conformément à une opinion qui ne sera peut-être plus la mienne. Il est clair que mon expérience humaine ou esthétique peut subir dans de tels domaines des modifications presque imprévisibles. Il faut donc rechercher s'il existe des engagements susceptibles d'être reconnus comme transcendants aux apports possibles de l'expérience. Passer de là au problème de la fidélité vouée à un être : il est parfaitement clair que l'expérience peut influer non seulement sur l'opinion que je me forme sur cet être mais sur la connaissance que j'ai de lui, et sur les sentiments qu'il m'inspire. Il ne s'agit pas seulement ici d'un désir qui peut cesser d'exister, mais d'une sympathie qui peut se muer en antipathie ou en hostilité.

Mais alors en quel sens puis-je sans folie lui jurer fidélité? N'est-ce pas tout aussi absurde que de m'engager à voter toujours pour le candidat conservateur, même si entre temps je suis devenu socialiste? S'il y a une différence, où est-elle? Problème fondamental. Nous avons vu au début de cette analyse qu'il n'y a pas d'engagement sans position au moins implicite d'une certaine identité. Mais il ne faut pas se cantonner dans les abstractions. L'identité dont il s'agit ne peut pas être simple-

ment abstraite : c'est celle d'un certain vouloir. Plus ce vouloir sera abstrait, plus je me rendrai captif d'une forme, dressant ainsi un mur entre moi-même et la vie. Il en va tout autrement là où à la racine de l'engagement il y a une certaine appréhension fondamentale : mais n'est-il pas clair que celle-ci ne peut être que d'ordre religieux? C'est sur ce point qu'il faudra porter mes réflexions. En tout cas cette appréhension doit porter sur l'être ou sur un être.

7 novembre.

Certainement il y a là un très grave problème. Puis-je m'engager à éprouver demain ce que j'éprouve aujourd'hui? Sûrement non. Puis-je m'engager à me conduire demain d'une façon conforme au sentiment que j'éprouve aujourd'hui mais que demain je n'éprouverai plus? Pas davantage. Mais alors faut-il admettre qu'en jurant fidélité à un être, je vais au-delà des limites de tout engagement légitime, c'est-à-dire conforme à ma nature? Il y a bien la solution qui consiste à dire qu'en tous cas je devrai faire honneur à ma propre parole et que je crée par conséquent pour moi en prenant l'engagement le motif même qui me permettra de le tenir. Est-ce là une réponse qui puisse me satisfaire? Mais d'abord ne pourrai-je pas répondre que si j'ai aujourd'hui le désir de tenir parole, ce désir pour mille raisons peut se trouver infiniment plus faible demain : de quel droit le poser comme une constante? Je ne puis le faire en tout cas qu'en ne traitant pas ce désir comme un simple état. Il faudrait donc distinguer entre le fait de se *sentir* et l'acte de se *reconnaître* obligé; et admettre que cette reconnaissance est indépendante du sentiment qui l'accompagne ou non. Demain peut-être n'aurai-je pas envie de tenir parole,

mais je saurai que je suis lié. Mais ici encore prenons garde au formalisme et au danger de l'abstraction pure. Ne pourra-t-on faire observer que je simplifie le problème en ayant l'air de penser que je suis lié par moi seul? Il y a autrui, et la crainte de l'appréciation portée par autrui sur mon manque de parole. Je crois cependant qu'on est en droit de faire abstraction de cet élément-là. Il peut y avoir des cas où mon manque de parole ne sera connu que de moi-même. Le problème se pose à nouveau : quelle est la nature de ce lien (impliqué dans l'acte de se jurer de...)? Se reconnaître obligé, c'est constater, si l'on veut, mais constater quoi? J'ai donné ma signature, je suis obligé d'y faire honneur — je constate que c'est bien ma signature. Faudra-t-il dire que je transpose dans l'ordre purement intérieur quelque chose qui n'a au fond de sens que socialement?

Je crois qu'il faut laisser ici entièrement de côté ces pseudo-explications qui ne peuvent que tout embrouiller. Mais alors pourquoi me considérerai-je comme tenu de faire honneur à ma signature? il est évident que c'est en somme pour que la valeur de cette signature se trouve sauvegardée. Elle s'annule par l'acte même par lequel je la renie dans un cas particulier (quel que soit mon désir de laisser à ce cas particulier son caractère d'exception). Mais n'y a-t-il pas là après tout une illusion que j'ai tout intérêt à dissiper? Socialement sans doute je m'expose à des sanctions pénibles si je manque à mes engagements. Mais n'ai-je pas intérêt à ne tenir ceux-ci que dans la mesure stricte où j'y suis contraint? Pourquoi donc ne pas réduire au minimum la part de la *religio* dans ma vie? Voir ce que ceci implique (c'est en tout cas réduire au point de la supprimer la part de l'inconditionnel).

Examiner dans quelle mesure j'ai le droit de me lier; ceci touche à la question abordée hier. Une certaine phi-

losophie du devenir me dénie ce droit. Ici est le problème le plus grave.

Je n'ai pas le droit de contracter un engagement qu'il me sera matériellement impossible de tenir (ou plutôt dont je devrai savoir, si j'étais tout à fait sincère, que je ne pourrai le tenir). *Légèreté.*

Mais est-il un seul engagement qui ne puisse être regardé comme pris en réalité *à la légère*? Comparaison avec le chèque : je sais quelles sont mes disponibilités; mes engagements ne sont légitimes ou valables que dans la mesure où ils portent sur des sommes tout au plus égales à ces disponibilités. Seulement nous sommes ici dans un ordre où cette comparaison ne tient pas; c'est ce que j'ai marqué au début en parlant de la part inconditionnelle.

Ce que j'entrevois, c'est qu'à la limite il existerait un engagement absolu qui serait contracté par *la totalité de moi-même* — ou tout au moins par une réalité de moi-même qui ne pourrait être reniée sans un reniement total — et qui s'adresserait d'autre part à *la totalité de l'être* et serait pris en présence de cette totalité même. C'est la foi. Il est évident que le reniement demeure ici possible, mais il ne peut être justifié par un changement dans le sujet ou dans l'objet; il ne peut être expliqué que par une *chute*. Notion à approfondir.

D'autre part, ce que j'aperçois aussi, c'est qu'il n'y a pas d'engagement purement gratuit, c'est-à-dire qui n'implique une certaine *prise* de l'être sur nous. Tout engagement est une réponse. Un engagement gratuit serait non seulement téméraire mais à porter au compte de l'orgueil.

La notion d'orgueil joue d'ailleurs dans toute cette discussion un rôle capital. Il me semble que l'essentiel est de montrer que l'orgueil ne doit pas être le principe sur

lequel repose la fidélité. Ce que j'entrevois, c'est que malgré les apparences la fidélité n'est jamais fidélité à soi-même, mais se réfère à ce que j'ai appelé la *prise*. Tout cela est encore présenté pêle-mêle. Il faut mettre de l'ordre et de la clarté dans ces idées éparses. Peut-être à l'aide d'exemples. L'idée directrice, c'est qu'il faut tenir compte, pour reconnaître si un engagement est valable, de la situation dans laquelle se trouve l'âme qui le contracte (exemple du serment d'ivrogne). Il faut qu'elle soit *compos sui*, et se déclare telle devant elle-même (sans se ménager la possibilité d'alléguer ultérieurement qu'elle s'était trompée). Il y a donc là un jugement dont l'importance est fondamentale et qui est à l'origine de l'engagement ; ceci n'exclut pas du tout la *prise* exercée par une réalité ; cette *prise* est au contraire à la source du *jugement* lui-même qui prolonge et sanctionne une *appréhension*.

8 novembre.

L'amour — ou le respect — de la vérité ramené à la fidélité. Erreur consistant à le traiter comme volonté d'accord avec soi-même (corrélation avec l'orgueil d'une fidélité qui ne se voue qu'à elle-même). En d'autres termes, se garder de définir l'intelligence par une sorte d'identité formelle. Il faut qu'il y ait à la racine de l'intelligence une *prise* sur le réel. Cette corrélation me frappe énormément (1).

Montrer peut-être aussi combien la fidélité est liée à une ignorance fondamentale de l'avenir. Une façon de transcender le temps en raison même de ce qu'il a pour nous d'absolument réel. J'ignore en jurant fidélité à un

(1) Réfléchir sur ce que ce serait que vivre au comptant : ce serait rêver sa vie. Ce serait la vie — moins la réalité.

être quel avenir nous attend et même en un sens quel être il sera demain ; et c'est cette ignorance même qui confère à mon serment sa valeur et son poids. Il ne s'agit pas de répondre à quelque chose qui, absolument parlant, serait donné ; et l'essentiel d'un être est précisément de n'être donné ni à autrui ni à lui-même. Il me semble qu'il y a là quelque chose d'essentiel et qui définit la spiritualité même par opposition à la relation sinon physique, du moins actuelle qui est enveloppée dans le désir : mais nous ne pouvons le réduire à de l'instantané, ou du moins dans l'instant nous ne sommes plus que fonction.

Sans date.

J'ai promis l'autre jour à C. que je retournerais le voir dans la clinique où il agonise depuis des semaines. Promesse qui, au moment où je la formulai, m'a paru jaillir du tréfonds de moi-même. Promesse portée par une vague de pitié : il est condamné, il le sait, il sait que je le sais. Depuis ma visite, plusieurs jours se sont écoulés. L'état de choses qui m'a dicté ma promesse ne s'est pas modifié. Je ne puis me faire sur ce point aucune illusion. Je dois pouvoir dire, oui, j'oserai assurer qu'il m'inspire toujours la même compassion. Comment justifierai-je un changement dans ma disposition intérieure puisque aussi bien rien n'est survenu qui ait pu l'altérer ? Pourtant il me faut bien avouer que ma pitié sentie de l'autre jour n'est plus aujourd'hui qu'une pitié théorique. Je juge encore qu'il est malheureux, qu'il convient de le plaindre, mais l'autre jour, ce jugement, je n'aurais même pas songé à le formuler. C'était bien inutile. Mon être n'était qu'élan irrésistible vers lui, désir éperdu de l'aider, de lui montrer que j'étais avec lui, que sa souffrance était la mienne. Je dois reconnaître que cet élan n'existe plus ; il

n'est plus en mon pouvoir que de l'imiter par un artifice dont quelque chose en moi se refuse à être dupe. Tout ce que je puis faire, c'est observer que C. est malheureux, solitaire, et que je ne puis l'abandonner; d'ailleurs j'ai promis de revenir; ma signature est au bas d'une traite, et cette traite est en sa possession.

Ce silence en moi contraste étrangement avec le cri de compassion qui montait de mon cœur; pourtant il ne me paraît pas tout à fait mystérieux. Je suis en mesure d'en découvrir en moi, dans le rythme même de mes humeurs, une suffisante explication. Mais à quoi bon? Proust a raison : nous ne sommes pas pour nous-mêmes disponibles; il y a une part de notre être à laquelle des circonstances étrangères et peut-être imparfaitement pensables nous donnent soudain accès; une clef nous est un instant livrée; quelques minutes plus tard la porte est refermée, la clef a disparu. Je dois accepter avec une tristesse humiliée qu'il en soit ainsi.

Mais cet engagement que j'ai pris l'autre jour ne reposait-il pas sur une méconnaissance, coupable en soi, de ces fluctuations, de ces intermittences? N'y avait-il pas quelque présomption à affirmer que tel jour à venir j'éprouverais encore cette même compassion qui, au chevet du malade, me transperçait? ou bien n'ai-je à ce moment-là rien prétendu de tel, et ai-je simplement voulu dire qu'un certain fait matériel — ma venue — se produirait dans tel délai? Que répondre? Il me faut refuser cette alternative. Je ne me suis pas *demandé* si l'élan qui me portait vers lui devait retomber comme un jet d'eau, comme une mélodie. *A fortiori* n'ai-je pu m'engager à *sentir* demain comme hier.

Et pourtant, si, laissant de côté ce dont j'eus conscience à cet instant fugitif, je cherche ce que signifie ma promesse en tant qu'elle fut un acte, je suis forcé de reconnaî-

tre qu'elle enveloppe un décret dont l'audace à présent me surprend. Réservant la possibilité de circonstances extérieures et susceptibles de me mettre hors d'état de tenir ma promesse, j'ai admis, fût-ce implicitement, que ma disposition intérieure n'était sans doute pas inaltérable, mais en même temps je décidais que de cette altération éventuelle il ne serait pas tenu compte. Entre celui qui ose dire *Je* et qui s'est attribué le pouvoir de *se* lier (de me lier moi-même) et le monde illimité des effets et des causes qui échappe à la juridiction du moi et à toute prévision rationnelle, il existe donc une sphère intermédiaire où se déroulent des événements qui ne sont conformes ni à mes désirs ni même à mon attente; mais dont je revendique cependant le droit et le pouvoir de faire abstraction dans mes actes. Je veux concentrer mon attention sur cette donnée centrale, et résister au vertige qui menace de s'emparer de moi lorsque j'aperçois le fossé qui se creuse à mes pieds : qu'est-ce en effet que ce corps dont je suis à la fois le maître et l'esclave? puis-je sans mensonge et sans absurdité l'exiler dans l'immense empire extérieur qui échappe à mes prises? mais je ne puis davantage le comprendre tout à fait dans cette sphère assujettie que j'ai déclarée soumise à mon pouvoir d'abstraction? Il me semble également vrai de dire que je suis responsable de ces vicissitudes corporelles et que je ne le suis pas; l'une et l'autre affirmations me paraissent exactes et absurdes. Je ne veux pas m'interroger plus longuement sur ce point; il me suffit d'avoir reconnu qu'en me liant par une promesse j'ai posé en moi une hiérarchie intérieure entre un principe souverain et une certaine vie dont le détail demeure imprévisible, mais que ce principe se subordonne à lui-même, ou plus exactement encore qu'il s'engage à maintenir sous son joug.

Je ne puis me dissimuler que je rencontre là un des lieux

communs les plus souvent ressassés de la sagesse antique ; mais, par un jeu singulier de perspective, cette évidence de jadis tend à prendre pour moi aujourd'hui figure de paradoxe ; bien plus, je ne peux m'empêcher de me demander si, aux yeux d'une éthique de la sincérité pure comme celle que l'on professe le plus communément autour de moi, ce décret ne se présente pas comme un scandaleux coup de force. Le terme même d'abstraction dont j'ai dû me servir à plusieurs reprises n'est-il pas de nature à éveiller bien des inquiétudes ? Comment justifier cette dictature qu'au nom d'un certain état présent je prétends exercer sur mes actes à venir ? Cette autorité, d'où émane-t-elle et qu'est-ce donc qui la revendique ? n'ai-je pas recours à une simplification en distinguant de mon présent un sujet qui prétend le dépasser suivant une dimension mentale qui ne se confond nullement avec la durée et se laisse à peine construire, serait-ce en idée ? à y regarder de plus près, n'est-ce pas simplement ce présent lui-même qui arbitrairement s'arroge une sorte d'éternité de droit ? Mais alors le mensonge s'installe au cœur même de ma vie. A cette fictive « éternité de droit » nulle persistance de fait ne se trouve correspondre ; et il semble que je me heurte à la déconcertante alternative que voici : au moment où je m'engage, ou bien je pose arbitrairement une invariabilité de mon sentir qu'il n'est pas réellement en mon pouvoir d'instituer — ou bien j'accepte par avance d'avoir à accomplir à un moment donné un acte qui ne reflétera nullement mes dispositions intérieures lorsque je l'accomplirai. Dans le premier cas je me mens à moi-même, dans le second c'est à autrui que je consens à mentir.

Tenterai-je de me rassurer en me répondant à moi-même que ce sont là bien des subtilités amoncelées autour d'un problème en vérité fort simple et que la vie se chargera de résoudre ?

Je puis d'autant moins me satisfaire d'une réponse aussi paresseuse que je m'imagine en cet instant précis vingt situations où c'est bien encore ce même problème qui se pose, mais en des termes qui en accusent la gravité pour l'esprit le moins attentif. Jurer fidélité à une créature, à un groupe, à une idée, à Dieu même, n'est-ce pas dans tous les cas s'exposer au même ruineux dilemme? Le serment quel qu'il soit ne prend-il pas racine dans une disposition toute momentanée et dont rien ne peut garantir la permanence?

De ce point de vue c'est comme si la nature même de la fidélité se recouvrait soudain pour moi d'un voile épais; et je cesse même de comprendre ce qu'a pu signifier pour moi le terme d'engagement. Voici que remonte à ma conscience le souvenir de toutes les rancunes contre soi et contre autrui qui sont les fruits habituels des promesses prématurées. Sont-ce là des accidents? ou bien au contraire ne faut-il pas y voir la rançon de la plus injustifiable présomption? A quel prix se laissent-ils éviter? ne faut-il pas pour demeurer intérieurement lié apprendre à fermer les yeux sur le sinueux mais fatal devenir que recouvrent pour un regard infime les stratifications de l'habitude? Jurer fidélité — quel que soit l'objet auquel ce vœu s'adresse — n'est-ce pas au fond s'engager à ignorer le plus profond de soi, à apprendre l'art de se rendre constamment dupe des apparences dont on se sera pour soi-même revêtu? bref, peut-il exister un engagement qui ne soit pas une trahison?

Mais il n'est pas de trahison qui ne soit une fidélité reniée. Existe-il donc une fidélité fondamentale, un lien primitif que je romps chaque fois que je contracte un vœu qui intéresse à quelque degré ce que j'appelle confusément mon âme — car il ne saurait s'agir à coup sûr de ceux qui ne concernent que l'activité la plus extérieure

et la plus socialisée — celle dont la personne dispose comme d'un outil maniable? Ce lien primitif ne peut être que ce que certains m'ont appris à appeler la fidélité envers soi-même. Car c'est bien moi-même que je trahis, à les entendre, lorsque je m'enchaîne. Moi-même : non pas mon être, mais bien mon devenir ; non pas ce que je suis aujourd'hui, mais ce que peut-être je serai demain. Ici le mystère s'épaissit. Comment pourrai-je être fidèle — ou bien au contraire ne l'être pas — à l'inconnu d'aujourd'hui que seul l'avenir révélera? Ce qu'on veut me donner à entendre, n'est-ce pas simplement que pour cet inconnu je dois me garder disponible afin qu'un jour il se substitue sans rencontrer de résistance à celui que je suis encore, mais que j'aurai à ce moment cessé d'être. On me demande simplement de me prêter à ce jeu, bien loin de me raidir et de me défendre. Décidément le mot fidélité change ici de sens. Il ne désigne plus qu'un acquiescement indolent — un gracieux abandon. Qui donc le prescrit? Cet inconnu précisément dont le prestige tient tout entier au fait qu'il n'existe point encore. Miraculeux privilège de ce qui est à naître! Mais du moins faut-il que ce privilège soit reconnu : et de nouveau j'entre dans la nuit. Car l'acte par lequel ce privilège de mon être futur se trouve ainsi consacré fait partie de mon présent : voici donc une valeur de l'avenir en tant qu'avenir qui est attachée à mon état actuel et qui cependant s'en distingue puisqu'elle en commande en quelque façon le rejet.

Céderai-je aux tentations de la dialectique? admettrai-je que c'est mon état présent lui-même qui se nie et prétend se dépasser? Comment ne pas voir là un arrangement suspect, et qui du reste, à supposer que je le sanctionne, implique je ne sais trop quelle unité transcendante au devenir et susceptible de le fonder? Mais s'il en est ainsi, il ne peut plus être question pour moi de me

prêter sans résistance au flux de mes dispositions momentanées. Quelque chose qui n'est aucune d'elles, une loi peut-être, en règle les caprices. Et c'est à cette loi, à cette unité qu'il s'agit pour moi de demeurer fidèle. Le langage cependant une fois de plus menace de m'induire en erreur. Cette unité, c'est moi, précisément ; c'est un même et unique principe — forme ou réalité — qui exige sa propre permanence. Fidélité non plus à un devenir, ce qui n'a point de sens, mais à un être que je ne vois pas la possibilité de distinguer de moi. J'échappe ainsi aux mirages d'un lendemain qui se décolore à mesure qu'il se précise.

Ai-je trouvé l'issue cherchée? ai-je échappé aux tenailles du dilemme qui semblait devoir m'interdire de rester tout ensemble et sincère et fidèle? La solution qui se présente à moi n'est pas une simple invention logique ; un mot très simple désigne ce ressort caché de l'acte par lequel je me lie. Qu'est-ce que c'est que mettre son point d'honneur à remplir un engagement, sinon justement poser cet accent sur l'identité supratemporelle du sujet qui le contracte et l'exécute? J'en viens alors à penser que cette identité vaut par soi, quel que soit le contenu de ma promesse. C'est cette identité qu'il importe de maintenir — et elle seule ; si absurde que puisse paraître aux yeux d'un spectateur l'engagement particulier que j'ai eu l'imprudence ou la faiblesse de signer. Peu m'importent les objections dont m'accablent les gens censés, les représentations que m'adressent mes amis : j'ai promis, je tiendrai ; peut-être m'osbtinerai-je d'autant plus que l'exécution m'apparaîtra plus à moi-même et aux autres sous les espèces d'une gageure.

Mais s'il en est ainsi, l'objet particulier, serait-ce Dieu même, auquel la fidélité lie celui qui s'y astreint, demeure un pur accident, une sorte de prétexte ; il ne saurait

entrer dans le cercle que forme avec elle-même la volonté tendue vers la démonstration de son efficace propre.

Comment confondrais-je cet attachement de l'âme à sa gloire qui n'est que la forme la plus sèche, la plus tendue, la plus crispée de l'amour de soi — avec ce que de tout temps j'ai nommé la fidélité? est-ce donc un hasard si c'est au contraire chez les êtres les moins préoccupés de briller à leurs propres yeux que la fidélité se rencontre sous les traits les plus irrécusables? Et quel peut être le principe d'une confusion si ruineuse entre deux dispositions de l'âme dont le jugement le plus superficiel m'assure qu'elles sont à jamais incompatibles? Comment ne pas voir au demeurant qu'une fidélité à autrui dont je serais moi-même le principe, la racine et le centre, par la substitution clandestine qu'elle recouvre, établit une fois de plus le mensonge au cœur de l'existence qu'elle informe?

Chemin à suivre pour sortir de cette impasse : reprendre le problème précis que j'ai posé au début, le dilemme, en particulier en ce qui concerne la fidélité vouée à un être. Je dois refuser l'alternative (permanence de la disposition intérieure ou mensonge des actes); et ce n'est pas sur la tension de mon vouloir propre que je puis me reposer. Il faut donc admettre que la relation elle-même implique quelque chose d'inaltérable. Arriver à approfondir la nature de cet inaltérable; d'où partir pour arriver à le saisir? Nécessité de partir de l'*être même* — de l'engagement envers Dieu.

Acte de transcendance avec contrepartie ontologique — qui est la prise de Dieu sur moi. Et c'est par rapport à cette prise que ma liberté même s'ordonne et se définit.

GABRIEL MARCEL.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Études sur Descartes

M. Louis Canet, que le P. Laberthonnière lui-même avait chargé de ce soin, vient de commencer la publication de ses œuvres complètes par deux volumes d'*Études sur Descartes* (1). D'importants fragments nous en étaient déjà connus pour avoir été publiés, de son vivant, par l'auteur lui-même; d'autres parties de l'ouvrage n'ont jamais été achevées; poutant, tel qu'il est, l'ensemble forme une œuvre impressionnante, séduisante, parfois décevante, où l'on retrouve, avec beaucoup, du meilleur du P. Laberthonnière, relativement peu, mais encore trop, de ce qu'il y eut parfois de mauvais dans ses écrits.

Le meilleur, c'est tout ce qui se rapporte directement à Descartes lui-même, donc à l'objet même du travail qu'il avait entrepris. La personnalité, la tournure d'esprit, la vie intérieure de Descartes semblent avoir hanté le P. Laberthonnière; on sent qu'il a vécu longuement dans son intimité, et c'est merveille de voir avec quelle lucidité, quelle justesse de vues, sans se laisser jamais aller à le déprécier ni le surfaire, il a su juger Descartes. A cet égard, toute l'introduction du t. I, sur *Le dualisme cartésien, son caractère, son origine et sa portée*; les pages consacrées au doute méthodique (t. I, p. 92-112); les chapitres sur la *Théorie de la foi chez Descartes* et sur *La religion de Descartes* (t. II, ch. IV et V), sont parmi les analyses les plus remarquables que l'on ait consacrées à Descartes, et je ne crois pas que les historiens puissent jamais cesser

(1) *Études sur Descartes*, 2 vol. in-8° de VIII-467 et 379 pp.; Paris, 1935. Vrin, édit.

de s'y reporter. D'autres parties, restées à l'état d'ébauche, semble-t-il, ne sont guère que des collections de textes juxtaposés qui s'étendent parfois sur vingt pages consécutives (par exemple, t. I, p. 69-90) ; mais là où l'auteur parle en son nom, il le fait avec une vigueur et une pénétration remarquables. Nous y voyons un Descartes tout entier tourné vers la physique et vers l'exploitation pratique de l'univers, par l'homme et pour l'homme, sous la conduite d'une foi et d'une autorité religieuses qui, sincèrement acceptées et suivies sans arrière-pensée, lui demeurent pourtant extrinsèques. Ce sont là des idées en grande partie déjà connues, mais que, même là où il se rencontre avec d'autres, le P. Laberthonnière n'a dues qu'à lui-même et qu'il présente avec une rare originalité.

Le mauvais que contiennent ces deux volumes, c'est tout ce qui ne se rapporte pas à Descartes, et dont on regrettera d'autant plus la présence qu'elle change inutilement en un livre dangereux ce qui eût été autrement un livre utile, et à bien des égards un beau livre. C'est que le livre ressemble étrangement à son auteur. Il y avait chez le P. Laberthonnière, avec une vie religieuse profonde et ardente, un amour sans réserves du Christ et de son Église, une puissance de sacrifice qu'ont admirée tous ceux qui l'ont connu. Je ne crois pas que nul ait jamais reçu de lui un conseil de révolte ; tout au contraire, il a toujours conseillé, recommandé, prêché aux âmes troublées qui s'adressaient à lui dans leurs doutes, une confiance pleine en la vérité de l'Église catholique. Mais avec cela, il y a toujours eu chez lui une étrange méconnaissance, une sorte d'incompréhension organique de la théologie traditionnelle ; une méconnaissance et une incompréhension dont les suites ont été tragiques, pour lui et pour tous ceux auxquels il les a fait partager. C'est peu de dire qu'il n'aimait pas saint Thomas ; ce serait même une expression très faible de dire qu'il le détestait ; on se souvient de l'avoir entendu dire bien

plus. La seule excuse qu'on puisse lui trouver, c'est que cette théologie que le P. Laberthonnière a poursuivie d'une haine tenace, irritée et insultante, on peut dire en toute vérité qu'il n'en a jamais compris les notions les plus simples, les plus fondamentales, les plus élémentaires. Elle fut et demeura toujours pour lui un monde hermétiquement fermé.

Il n'en est que plus regrettable que le P. Laberthonnière ait gâté un livre très remarquable sur Descartes par des incursions aussi malheureuses dans un domaine où rien ici ne l'obligeait à pénétrer. Chaque fois qu'il en parle, il démontre à l'évidence qu'il n'y entend rien. Ce qu'on peut lire, t. I, p. 182, sur la doctrine thomiste de l'âme, est une extraordinaire série de contresens. Le P. Laberthonnière ose écrire que, selon l'École, « l'âme n'existe en ce monde, elle n'est une créature de ce monde que par le corps qu'elle informe » ; que le corps y est « présenté comme un obstacle qui empêche l'âme d'absorber... toute vérité et Dieu même » ; bref, juste le contraire de ce qu'a toujours enseigné saint Thomas d'Aquin. Ce qu'on peut lire t. I, p. 440-441, sur la conception de la grâce, conçue par « les théologiens », comme « une réalité qu'ils ne connaissaient que du dehors, par révélation », ne s'explique aussi que par cette sorte d' « antipathie élective », par ce refus organique de comprendre dont la nature même déconcerte. Qui sont donc ces théologiens qui parlent de la grâce comme s'ils ne la connaissaient que du dehors? Ce sont des *saints* : saint Anselme, saint Thomas d'Aquin et, ajouterons-nous, saint Bonaventure, dont tout l'*Itinerarium* est la réfutation directe d'une pareille thèse. Comment le P. Laberthonnière a-t-il pu ne pas sentir qu'il y avait quelque chose d'étrange et d'à priori douteux, pour un chrétien, dans cette série de saints dont aucun n'aurait jamais connu la grâce que du dehors lorsqu'il se mêlait de théologie? A-t-il pensé à l'erreur totale qu'il prêtait à l'Église sur la grâce même dont elle est dépositaire? Comment n'a-t-il pas senti qu'il

y avait là quelque chose dont il eût mieux fait de ne pas parler?

Mais ce qu'il faut regretter plus que tout, dans une telle erreur, c'est le ton dogmatique et assuré sur lequel elle s'exprime, car c'est par là qu'elle devient contagieuse. Derrière la page 447 du t. I, c'est tout le « dogmatisme moral » de l'auteur qui affirme sa présence, avec la confusion radicale qu'il implique entre la vie spirituelle et la vérité du dogme qui la règle. Lorsqu'il en vient à ce point, rien ne peut plus même l'avertir de son erreur ; il ne voit qu'elle et n'écrit que pour elle. La notion thomiste du dogme devient pour lui « un artifice sans vie et sans contenu réel » ; il s'agit ici de saint Thomas, l'auteur de l'*Officium corporis Christi* ! Mais le plus fort est que, pour mieux accabler saint Thomas, il veuille mettre saint Augustin de son côté, au mépris de la vérité historique la plus élémentaire. Car non seulement le *idem non potest esse scitum et creditum* de saint Thomas veut dire autre chose, et plus que le P. Laberthonnière ne lui fait dire, mais jamais saint Augustin n'eût voulu se compromettre avec un dogmatisme moral quelconque, lui dont toute la conversion consista dans la découverte d'une révélation divine, transcendante à la philosophie, que sa transcendance même rendait capable de redresser notre moralité.

Le P. Laberthonnière était une âme ardente, avec des aveuglements dont le secret nous échappera sans doute toujours; ces deux volumes contiennent l'ébauche et déjà plusieurs parties d'un grand livre sur Descartes, avec des erreurs graves sur le sens de la philosophie et de la théologie scolastiques, dont la cause nous demeurera sans doute toujours inexplicable, mais que la probité et la vérité historiques nous font un devoir de signaler.

ÉTIENNE GILSON.

« Le monde cassé »

Dans quelques lignes trop brèves de ses cours de 1933 aux étudiants de Toronto (1) M. Jacques Maritain fait allusion aux derniers développements de la pensée de M. Gabriel Marcel (qu'il ne connaissait d'ailleurs que par des entretiens privés), — et c'est pour les rapprocher de l'effort par lequel des philosophes comme Bergson et Heidegger prétendent saisir, à travers la durée vécue ou dans l'expérience angoissée de la « finitude », une présence ontologique entièrement irréductible aux exigences les plus raffinées du *Cogito* idéaliste. S'il ne s'était agi de pure philosophie, l'auteur des *Sept leçons sur l'être* eût ajouté sans doute au chapitre des « Cheminements concrets » deux paragraphes importants, consacrés, l'un à Kierkegaard, l'autre à Karl Barth. Peu de penseurs, en effet, ont mieux senti que ces théologiens protestants le primat de l'*existentiel* et l'impuissance radicale d'une pensée qui espère construire l'univers à partir de l'esprit. Mais on sait bien aussi que pour les métaphysiciens du « concret », — ceux-là que M. Jean Whal connaît si intimement et qu'il aime d'un amour clairvoyant —, le réalisme « scolastique » n'est que l'envers de l'idéalisme, dans la mesure précise où l'Aristotélicien se donnerait d'abord, comme une copie anticipatrice, préalablement à toute activité de conscience, ce même pseudo-objet que le « Ich denke » kantien construisait autrefois avec les formes de la logique classique avant de lui imposer plus subtilement la règle incessamment renouvelée de la physico-mathématique...

(1) Jacques Maritain, *Sept leçons sur l'être et sur les premiers principes de la raison spéculative*. Téqui, 1934.

Sans partager naturellement des préventions aussi sommaires, on se doute bien, à parcourir son dernier livre (1), que M. Marcel n'est guère à l'aise dans le vocabulaire apparemment abstrait de l'ontologie thomiste. Il arrive d'ailleurs aux vulgarisateurs de la Scolastique de pousser l'aridité au point qu'on voit beaucoup moins leur *ens secundum quod est ens* comme une surabondance « dynamique » que comme le résidu figé d'une analyse conceptuelle. Jacques Maritain a beau se méfier d'une philosophie trop soucieuse de résonances affectives, il est remarquable qu'il en vienne lui-même à décrire le premier contact ontologique en termes *dramatiques* comme la rencontre d'une « consistance... supérieure à tout ordre de l'imaginable », d' « une ténacité vivace, précaire (ce n'est rien pour moi d'écraser un moucheron) et farouche en même temps (en moi, hors de moi, monte comme une clameur la végétation universelle) par quoi les choses me jaillissent contre et surmontent un désastre possible... » (*Sept leçons*, p. 61) (2).

Il ne faut pas croire d'ailleurs que chez Gabriel Marcel les notes *tragiques* occupent à beaucoup près, dans les approches concrètes de la saisie ontologique, la place centrale que leur réservent, avec des modalités différentes, Kierkegaard et Heidegger. S'il est question, dans cet Essai, d'un refus qui serait comme un *suicide* ou comme une *trahison*, ce n'est guère que pour marquer avec plus de force la pauvreté ontologique d'un optimisme intellectuel à prétentions spiritualistes. Qu'on analyse par exemple, selon les règles strictes de la méthode cartésienne, l'expérience du mal, celle de la

(1) Gabriel Marcel, *Le monde cassé*, pièce en quatre actes ; suivie de *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Desclée de Brouwer, 1934. Collection « Les Iles ».

(2) On peut noter que Jacques Maritain use à plusieurs reprises du terme même de *mystère* appliqué comme chez M. Marcel au niveau pour ainsi dire « naturel » de l'Etre (par ex. pp. 52 et 55). Dans la conférence finale de la retraite thomiste de 1933, le R. P. Garrigou-Lagrange a justifié d'ailleurs, avec son habituelle rigueur de philosophe et de théologien, cet emploi analogique du mot mystère.

souffrance, celle de la mort, — à moins de les travestir, on n'y trouvera ni *nature simple* ni *idée claire*. Devant le « mystère » d'un être « total », c'est-à-dire « engagé », « impliqué », rien ne serait plus futile qu'un discours de Chrysippe sur l'ordre du monde ou qu'une consolation algébrique dans le goût leibnizien. Mais, ceci dit, il faut bien voir que l'*amour* plus encore que la peine, et l'amitié déjà dans ses moments exquis, sont des témoins très sûrs de la « présence » ontologique.

Sur le sens mystérieux de la *rencontre*, sur cette catégorie de l'*avec* si méconnue des Logiciens, sur la valeur de la *fidélité* (inexplicable dans l'hypothèse bergsonienne d'un ineffable jaillissement) ; sur le rôle privilégié du *recueillement*, qui n'est ni l'abandon paresseux du faux mystique ni l'orgueilleux *Für sich sein* de l'Idéaliste, mais bien plutôt « le rythme d'une conscience qui s'éprouve afin de se ressaisir », M. Marcel écrit des pages tout à la fois profondes et délicates qui savent suggérer bien plutôt qu'elles ne dogmatisent. Qu'au reste des expériences de cet ordre ne conduisent qu'au seuil du royaume, « à la rencontre d'une lumière » pressentie, l'auteur le dit expressément. Mais il faut préciser que, sur le plan même de la métaphysique et quelle qu'en soit la valeur méta-psychologique, les voies d'approche qu'on nous décrit n'atteignent de l'Être en soi que des « analogués concrets » et qu'à les promouvoir au rang de méthodes systématiques on risquerait de déprécier injustement les modes intellectuels de la saisie ontologique et de priver ainsi le théologien de ses instruments les plus essentiels.

⁂

A son Essai, M. Marcel joint un drame inédit : *Le monde cassé*. Dans une chronique de philosophie, il ne convient guère d'envisager cette pièce que dans la mesure où elle illustre pour ainsi dire naturellement et sans effort démonstratif le thème fondamental des *Approches concrètes*. Ce qui

frappera d'abord le lecteur superficiel, ce sont des portraits satiriques saisis sur le vif; parfois même des mots de comédie qui touchent à la caricature. Mais qu'il s'agisse de l' « éducation nouvelle » et de l'Institut Jean-Jacques Rousseau ou des snobismes plats ou bruyants d'une bande de métèques et d'oisifs, le trait dominant des personnages de M. Marcel, c'est d'être entièrement dépersonnalisés. Oui certes ils sont bien les *membra disjecta* d'un monde disloqué où rien ne tient plus à rien, plus isolés dans leur divertissement laborieux que l'ouvrier à la chaîne, trop « durcis », trop « adaptés » à leurs habitudes pour écouter le souffle vivant de l'Univers. L'héroïne de la pièce, Christiane Chesnay, échappe sans doute à ces scléroses, c'est elle-même qui les dénonce sans complaisance; mais en face du monde cassé nous la voyons d'abord si parfaitement spectaculaire que le reproche de son intime ennemie n'est pas faux, qui l'accuse quelque part d' « écouter dans le vide ».

Ne soyons pas surpris qu'il lui arrive parfois d'avoir, comme on dit, l'air absent. Comment s'imaginer qu'elle prête l'oreille aux plus vulgaires appels du Tout-Paris. Ce qu'elle écoute en vérité, dans les zones marginales de la subconscience, comme par-delà cette mort qu'est certaine vie du monde, c'est la voix pure d'un jeune moine ravi à son amour par le soin de la louange divine.

Pour qu'elle se trouve elle-même, au niveau de l'être, pour qu'après tant d'années d'isolement il lui soit enfin donné de « communiquer » réellement avec le compagnon de sa vie, il lui suffit de se retrouver face à face moins de cinq minutes avec la sœur du jeune Bénédictin, au lendemain de sa mort. Assurément derrière les quelques phrases que nous entendons entre deux portes, on devine des forces cachées d'un tout autre ordre ; il est probable qu'elles resteraient mystérieuses (au sens le plus vulgaire du terme) pour les spectateurs ordinaires des théâtres les plus littéraires. Mais s'il se trouve, parmi les lecteurs des *Approches*, quelques hommes de bonne volonté que le style philosophique aurait rebutés, les dernières scènes du *Monde cassé* leur

permettront de saisir *in concreto*, malgré l'inévitable grossissement de la scène, la démarche essentielle d'une réflexion qui ne cesse de progresser et dont nous attendons, avec cette *ferveur* qui est un élément même de la présence, les développements prochains et les nouvelles avenues.

MAURICE DE GANDILLAC.

Une critique de l'idéalisme français contemporain

Les nombreuses polémiques instituées depuis la guerre autour de la personne et de l'œuvre de M. Brunschvicg ont orienté la réflexion de la philosophie française vers l'analyse critique de l'Idéalisme et de ses différentes formes. C'est ce débat que dans un livre clair, vigoureux, d'une documentation et d'une objectivité impeccables, le Père Etcheverry a voulu exposer (1), avant d'en tirer d'importantes conclusions métaphysiques.

L'avènement de l'idéalisme en France est dû principalement à la réaction salutaire des penseurs spiritualistes contre le matérialisme étroit du siècle finissant. A ce bas-positivisme qui réduisait la pensée humaine à l'état de sous-produit cérébral, les philosophes universitaires plus ou moins étroitement apparentés au kantisme répondirent par un acte de foi dans la vertu législatrice de l'esprit : tel fut avec Lachelier le point de départ d'une nouvelle métaphysique, hardie et conquérante, qui devait

(1) A. Etcheverry, *L'idéalisme français contemporain*, Alcan édit., 35 fr.

pendant quarante ans séduire la majorité des théoriciens français.

C'est surtout avec Hamelin que l'idéalisme moderne, à la deuxième génération, connut une éclatante réussite. Posant hardiment le principe d'immanence intégrale, se refusant à envisager d'autres éléments de réalité que ses propres représentations, Hamelin parvint néanmoins par un jeu de relations entre concepts successifs et dépendants à engendrer l'univers concret dans une ascension dialectique : il rejoignait ainsi au terme de sa course la conscience concrète dont le rythme constructif l'avait seul soutenu jusque-là et pouvait dès lors prétendre à une explication vraiment métaphysique de l'univers.

Mais un idéalisme plus subtil, « la philosophie de l'esprit », venait porter sur cette construction une main sacrilège. M. Brunschvicg contestait le caractère idéaliste de ce système où la pensée se réifie au cours de sa dialectique arbitraire. Il remplaçait cet effort individuel de réflexion synthétique par le déroulement d'un diagramme plus objectif et plus sûr, celui où l'histoire inscrit les progrès de l'esprit humain. C'est dans cette expérience unique que le philosophe découvre la mutuelle relativité de l'univers et de l'esprit et la convergence fondamentale de la conscience morale et de l'effort intellectuel. La prise de conscience de cette pensée pure et universelle sera seule justiciable du nom d'idéalisme moderne.

Autour de ces deux œuvres principales, le critique situe d'autres idéalismes originaux, ceux de MM. Le Roy, Weber, Parodi exerçant particulièrement sa perspicacité érudite. Il montre la généralisation d'une nouvelle philosophie où prédomine le sentiment très net de l'activité de l'esprit. Et cependant « le réalisme se défend ». Il oppose aux penseurs précédents la véritable marche historique où la science s'en vient buter à chaque instant dans les « irrationnels » que charrie l'expérience : tel est l'apport de M. Meyerson. Il montre aussi comment l'ennemi s'introduit dans les principes mêmes de l'adversaire, qui

réifie soit la conscience soit ses différents produits. Au demeurant l'idéalisme qui a eu pour effet d'exorciser un scientisme oppresseur échoue lui-même à fonder la connaissance, dans la mesure où il n'est qu'un relativisme enfermé dans les limites de la représentation humaine. Ne pourrait-on pas, tout en affirmant avec les idéalistes l'exigence absolue d'une *intelligibilité totale* de l'univers, concevoir que celle-ci demeure le privilège d'une pensée absolue, et que Dieu seul arrive à réunir dans leur commune racine l'être et la pensée? Telle est, en dernière analyse, la conclusion de notre auteur.

Ce livre rendra aux étudiants et au grand public les services les plus estimables, en leur présentant sous un aspect très authentique des doctrines aussi riches et nuancées que la philosophie de l'esprit. Les courts paragraphes que le Père Etcheverry consacre à M. Bergson ou à M. Maritain prouvent qu'il a fort bien saisi l'importance de leur apport à la philosophie contemporaine : seul M. Lavelle nous paraît à tort négligé dans un débat où il tint un rôle de premier ordre... C'est là peut-être la seule lacune grave de cet ouvrage par ailleurs si étonnamment pondéré, objectif et érudit, et qui honore autant la méthode que la pénétration de son auteur.

PIERRE MESNARD.

A TRAVERS LES REVUES

A propos des *Ages de l'Intelligence*

Le bulletin de **L'Union pour la vérité** de décembre 1934-janvier 1935 fait allusion par deux fois à une discussion qui eut lieu le 3 novembre 1934, au siège de l'*Union*, sur le livre de M. Brunschvicg. Les paroles de M. Georges Guy-Grand (signant G. G.-G.) sont un peu confuses et même embarrassées. L'éternel conflit qui oppose de tout temps, nous dit-il sous des formes diverses, le « cœur » à l' « esprit », l' « intuition » à la « raison », la « mystique » à la « politique », Pascal à Descartes, etc...,

était au fond de l'antagonisme pathétique que nous avons vu s'élever, dans la discussion des *Ages de l'Intelligence*, entre M. Léon Brunschvicg et ses critiques. Par-delà l' « union du discours », le philosophe-savant le cantonnait fermement dans l' « univers de la raison », refusait de céder au « fantôme de l'irrationnel », déclarait vouloir s'en tenir à la « lenteur de réflexion », à l' « austérité de la méthode », bref à l'ascétisme intellectuel dont la pratique lui paraît seule capable de procurer le vrai. Ses contradicteurs, sans contester la nécessité pour la science de cette méthode rigoureuse, objectaient que scientifiquement peut-être elle ne répond pas à tout, et surtout qu'il y a des questions morales ou métaphysiques auxquelles la physique mathématique n'apporte pas de solution. Ce dont M. Léon Brunschvicg ne disconvient d'ailleurs pas.

Pour plus de précision G. G.-G. nous renvoyait à l'article de M. Roger-E. Lacombe, qui n'apporte pas de précision suffisante. Ainsi avons-nous demandé à un témoin oculaire de nous donner quelques précisions sur cette séance. Voici ce qu'il nous a écrit :

Ce fut l'occasion d'une discussion très intéressante à laquelle prirent part MM. Bréhier, Guy-Grand, Parodi, Max Lazard. Retenons ici deux groupes d'interventions.

1° Celles de MM. Bouglé et R. Aron. Le directeur de l'École nor-

male supérieure a commencé par déclarer que « la philosophie l'avait déçu », qu'il allait donc parler d'une manière fort désintéressée, simplement pour constater un fait : les jeunes gens qu'il voit et qui croient à la philosophie en attendent autre chose que le rationalisme de M. Brunschvicg. Cette remarque fut immédiatement confirmée par M. Raymond Aron, un normalien de la promotion 1924. Son intervention fut la protestation émouvante d'un esprit qui ne trouve dans la philosophie de M. Brunschvicg aucune réponse aux problèmes posés devant la conscience d'un homme d'aujourd'hui.

2° M. Henri Gouhier fut invité à reprendre quelques questions posées dans son compte-rendu des *Ages de l'Intelligence* [*L'Europe nouvelle*, 1er septembre 1934]. Il adresse trois objections :

M. Gouhier conteste la possibilité d'employer l'expression « les âges de l'intelligence », même par métaphore. Pour qu'il y ait « âges », il faut qu'il y ait enfance, développement ou maturité, et mort. Le rythme que M. Brunschvicg attribue à la raison est à deux temps : il y a apparition sous une forme enfantine, puis maturité. Or ce qui ne vieillit pas n'a pu être enfant. M. Brunschvicg peut parler d'une intelligence mal éduquée, mais non d'un aristotélisme qui exprimerait une mentalité enfantine et d'un cartésianisme qui exprimerait une mentalité adulte.

En bon élève de M. Léon Brunschvicg, M. Henri Gouhier se méfie de toute « philosophie de l'histoire ». Réservant la possibilité d'une « théologie de l'histoire », il refuse à la philosophie de l'histoire le droit d'exister. Or, devant la manière dont M. Brunschvicg traite l'histoire, il se demande si malgré lui il ne revient pas à ce qu'il a lui-même condamné.

La troisième objection vise la notion de « mentalité enfantine » que M. Brunschvicg emprunte à certains psychologues et en particulier à M. Jean Piaget. Or c'est une hypothèse de travail qui peut être commode mais qui est loin de rallier tous les spécialistes. M. Gouhier se contente de rappeler les travaux de M. Jean Bourjade. Ainsi non seulement la métaphore des « âges » est suspecte lorsqu'il s'agit de l'intelligence, mais elle le devient encore bien davantage si « l'enfance de l'intelligence » est décrite à travers une hypothèse sérieusement contestée.

Il faudrait voir si le procès de tendance que M. Brunschvicg mène depuis de longues années contre Aristote est véritablement fondé, si le conceptualisme péripatéticien ne suppose pas à son principe un intellectualisme réaliste à coup sûr, mais qui dépasse en quelque sorte le concept, par cette vue de l'intelligence qui reconnaît, en toutes ses déterminations, la raison de l'être, fondement dernier de toute adhésion.

LES LETTRES ET LES ARTS

LOUIS DIMIER. *Le nationalisme littéraire et ses méfaits chez les Français.*

Le paradoxe apparent de cette vigoureuse philippique ne doit point nous en dérober la portée profonde.

CHRISTIAN DUCASSE. « *L'invitation à la valse* ».

MICHEL SEUPHOR. *Le jazz « hot ».*

où l'on découvre le sérieux de la musique de jazz...

HENRI POURRAT. *Quelques livres.*

Lettres de Rainer Maria Rilke. — *Bois-Mort,* par Monique Saint-Hélier.

HENRI GOUHIER. *Théâtre.*

Le médecin de son honneur.

A travers les revues : Arthur Lourié.

Le Nationalisme littéraire et ses méfaits chez les Français

C'est de nos jours un préjugé courant, que les traits de caractère d'un peuple s'impriment dans sa littérature et la rendent naturellement incommunicable aux étrangers. On ajoute que c'est ce qui lui donne son prix, tellement que si quelque ouvrage passe pour faire exception, est convaincu d'accès facile, cela suffit à le décrier.

Sur de pareils principes, ce qu'il y aurait à faire serait tout naturellement de renoncer à la conversation des langues étrangères, l'information de fait exceptée, puisqu'en fait de pensée elles n'exprimeraient rien que nous puissions pénétrer. Quelle apparence y a-t-il de s'appliquer à comprendre ce qui en principe est incompréhensible, et dont le mérite consiste à l'être ? si bien que, si quelque lumière devait récompenser notre effort, ce serait autant d'éclat de son objet qui s'éteindrait.

Cela n'empêche pas certains docteurs de s'empresser, avec force grimaces, de nous introduire à ce mystère, au moyen de tout ce qui traîne dans les livres, de vagues impertinences sur le sol, le milieu, la race, sans même faire réflexion que ce fatras d'exotisme, loin de rapprocher de nous l'ouvrage, ne peut servir qu'à l'éloigner. Ajoutez qu'on a tôt fait de voir que la pénétration dont ils se vantent n'est autre que l'habitude qu'ils ont prise de choses qui les ont choqués d'abord, qu'ils ne compren-

nent pas plus qu'avant, et auxquelles l'entraînement leur fait croire qu'ils prennent goût.

Aussi bien, si l'on vient au fait, tout ce système se réduit à rien. Car nous passons sans peine (pourvu que nous en sachions la langue) de notre production à celle de l'étranger. Ce qui se débite à cet égard de difficultés, n'est qu'en l'air ; personne ne les a jamais éprouvées. Un Français cultivé par les lettres françaises ne se trouve pas moins chez lui avec les auteurs allemands, anglais, italiens, etc., qu'avec les siens. L'objet qu'on lui présente est le même ; les différences qu'offrent ces auteurs avec nos nationaux ne sont assurément pas plus grandes que celles que ceux-ci offrent entre eux. Le témoignage universel est là, et quand on y prend garde, on a peine à comprendre que l'opinion contraire, inconcevable en soi, ait pris dans le préjugé tant de force.

C'est qu'on a omis de remarquer que dans la création littéraire, l'esprit, auquel elle soumet sa matière, étant à tous, et les moyens dont elle se sert étant le propre de l'individu, aucun principe propre à la nation n'y a de place où s'exercer. Cela ne saurait avoir lieu que là où la création n'a pas de part, où seules agissent les forces obscures diffuses au sein des multitudes. Comment ce qui suppose l'opération de l'esprit, dont il n'y a de capable que l'individu, pourrait-il venir de la nation, qui n'est qu'une foule? Ainsi ce n'est aucune sorte de vertu commune à tout un peuple, effet du sol, de la race, de l'histoire et des institutions, qui dans l'œuvre d'un auteur exerce la création, mais la sienne propre.

Toujours à prendre le nom de génie au sens d'aptitude à créer, la nation ne possède pas de génie. Ce qui ne l'empêche d'avoir un caractère. Il est inscrit dans son histoire, et ses politiques l'on ressenti, à leur dam quand ils l'ont trouvé rebelle, avec bonheur quand ils l'ont su manier.

Le caractère français existe. Louis XIV, Richelieu, Henri IV, l'ont connu ; Charles X et Napoléon non pas. A condition de n'en pas reculer la recherche jusqu'à des temps où c'est à peine si l'on peut parler d'une nation, il faut se rendre à cette remarque.

Mais pour en bien user, prenons garde que ce caractère n'est pas saisi dans les élites, mais dans la masse de la nation. Son lieu de résidence est la foule, et son organe est l'opinion.

Il ne tient rien de l'esprit et de la culture, dont l'effet est au contraire d'en retirer les individus. L'idée répandue par Barrès, que c'est en prenant conscience de ce caractère qu'on s'avance dans la création, est assurément contraire aux faits. Même les gouvernements ne sauraient tirer de lui de décision ni de dessein, et ce n'est pas en prenant ses ordres que le présent régime dure en France, mais en le pratiquant avec sagacité. Ceux qui, prenant à la lettre le principe démocratique, s'appliquent à tirer de l'opinion un changement de régime, font fausse route.

Car en aucun domaine, le peuple ne crée rien. Ce n'est pas là son talent. Il subit ou il résiste, mais sa résistance même est diffuse et obscure, et quoique par là il puisse causer des ruines, ce qu'on suppose en lui de volonté est incapable de fonder. Dans l'ordre intellectuel, il n'y a donc rien de si faux que de prétendre remonter à lui. Il faut y descendre. L'utile souci de le joindre doit prendre cette direction. C'est elle que, l'un à l'égard d'une nation, l'autre d'un territoire, qu'ils voulaient exprimer. Virgile et Mistral ont suivi, enfantant les portraits de Rome et de la Provence par l'effort d'une pensée qui ne procédait que de soi.

Barrès au contraire s'est trompé quand il ébauchait sa Lorraine, de supposer dans les choses une vertu créatrice qu'elles n'ont pas, et de faire effort pour s'asservir à elles

L'analogie et la figure étendirent d'abord ce premier fonds; des langues plus avancées servant au besoin d'exemple. A la délicatesse croissante du discours, à la portée toujours plus grande des termes, des moyens neufs qui se mariaient avec art, fournis par l'emprunt étranger, relevaient le caractère original sans l'effacer; en sorte que, même portée au point de perfection qui lui permet de tout exprimer, une langue maintient l'empreinte de la nation dans laquelle elle s'est formée. Dans la transformation singulière, unique par sa rapidité, des idiomes de Provence opérée par Mistral, où se ressent, au sein du plus noble langage, la familiarité des patois dont il sort, ce mystère (pour plus d'enseignement) nous est découvert sans étape.

Une langue est distinguée des autres langues en deux sortes : dans les termes, où le même sens principal s'accompagne d'emplois différents; dans la phrase, où les mêmes intentions ne sont pas remises (pour user du terme ancien) aux mêmes parties du discours; le verbe exprimant ici ce qu'exprime ailleurs le nom; le démonstratif, l'adverbe ou la préposition ce qu'exprime l'adjectif, etc., selon les cas.

Ces différences sont reçues dans l'esprit. Celle des sons, qui ne s'adresse qu'à l'oreille, ne compte que par la poésie, qui, tirant sa vertu de leur mesure (quantité, accent ou syllabe), dispose, par l'enchantement du rythme, l'esprit à des objets qu'il rejetterait en prose.

De cet examen s'ensuit que la différence des langues n'engage pas l'objet de la pensée, qui demeure le même de l'une en l'autre, quoique exprimé différemment. En un mot, une langue n'est autre chose que la manière propre à une nation de saisir l'objet que la pensée lui présente. La création littéraire n'emprunte d'elle ni l'objet de la pensée, ni la pensée elle-même, mais seulement l'expres-

quand il devait les gouverner. Aussi manque-t-il le but, en errant sur la cause, se plaignant dans ses *Cahiers* d'avoir créé dans le vide, au lieu qu'il n'a rencontré le vide que pour avoir omis de créer. Et ce n'est pas d'autre façon qu'il a chimériquement commenté le boulangisme, et manqué l'appel au soldat.

Tout ce qui s'élève, tout ce qui crée ou dirige, abjure le préjugé de la foule, pense à l'écart de l'opinion, non pour s'en séparer, mais pour la rejoindre par des voies dont elle est incapable, la servir par un art qui lui échappe. L'allégorie de la *tour d'ivoire*, émanée de Vigny et que la critique ressasse, estropie fâcheusement cette vérité, au profit d'une infatuation qui croit monter en s'isolant. Hugo, malgré les pataquès qu'il a versés sur ce sujet, le concevait bien plus sensément, dans ce dialogue du poète et du peuple dont il a rempli ses ouvrages. Car en effet, plus la pensée s'élève, plus elle a de ressort pour conquérir la foule, si l'étape est bien ménagée ; tandis que l'isolement hargneux du pédant rampe plus bas que terre. « *Odi profanum vulgus*, je renie le vulgaire », n'est la devise du génie qu'à titre de discipline, non de but.

La plus évidente des empreintes qu'une nation exerce sur sa littérature est la langue dans laquelle elle s'exprime. Aussi la langue relève-t-elle du caractère, non du génie, puisque l'esprit n'a de part qu'en second à la création des langues, essentiellement issues des mêmes forces organiques que les traditions et les légendes.

Comme il n'y a pas de langue qui ne soit née du commerce d'un certain nombre d'hommes distingués par les mœurs et le régime, toutes ont dû porter à l'origine le caractère engendré de l'un et de l'autre, lequel en se prolongeant fixa des habitudes, auxquelles l'esprit dut se plier, quand survenant enfin, il lui fallut orner la langue et l'enrichir pour l'employer à ses besoins.

sion de l'un et de l'autre. C'est ce qui rend la traduction possible, comme ne consistant en autre chose qu'à rendre par une expression différente le même sens; celle des vers faisant exception, parce que le soin de restituer la mesure à l'expression que le sens exige fait un obstacle insurmontable, et que la mise en prose, en amputant l'ouvrage d'un moyen essentiel, le détruit.

Quant aux traits de mœurs et de sentiment que le caractère d'une nation verse dans un ouvrage, ils ne manquent jamais de convoyer, s'ils sont justes, un sens capable de se découvrir à tous; et s'ils ne sont que préjugé, nous n'avons que faire d'y entrer. Il serait plaisant qu'à nos propres auteurs nous ne fassions pas de cérémonie pour laisser leurs erreurs pour compte, et que parce qu'elles s'expriment dans une langue étrangère on voulût les canoniser.

Ces traits de caractère s'adressent aux foules. Le théâtre est surtout l'occasion d'en user. Il est aisé, par nos propres exemples, de voir qu'ils ne coûtent rien au génie créateur, qu'il y descend sans s'abaisser, que loin d'en ressentir la dépendance, il se les soumet et les élève à lui. Molière n'a presque pas une scène où cette partie liée avec le public ne se déclare par des traits à l'adresse du parterre, sans que sa philosophie y perde la moindre part de sa hauteur et de sa liberté.

Quelle n'est donc pas l'erreur de ceux qui se sont figuré que le génie partait de là, qui l'ont enraciné dans ce terme de sa course, dans ce qui n'est, vu le rayon de sa puissance, que ses touches extrêmes et ses dernières atteintes! erreur qui mène à cette conséquence, que le génie, puisant dans des forces aveugles, est sujet à la nécessité. Et c'est ainsi qu'on a vu se former ce déterminisme littéraire, si superbe il y a cinquante ans, qui, par des apparences de déduction certaine, rangeait ingénument la produc-

tion de l'esprit parmi les effets nécessaires, à côté des fruits de la terre ou (ce qui passait pour une même chose) des produits de laboratoire.

Les oreilles nous en tintent encore. Il n'était question dans chaque ouvrage que de causes organiques à découvrir, savamment dénommées *facteurs*, parmi lesquelles l'auteur ne venait qu'à son humble place, non comme esprit, mais comme *tempérament*, c'est-à-dire force organique lui-même, sujet à des lois mécaniques. C'est alors que pour louer quelque grand écrivain, on appelait son génie une force de la nature, et qu'on recommandait au lecteur de l'admirer « comme une brute ». Le climat, la latitude, qui tenaient une grande place dans ces explications, emplissaient la critique de descriptions champêtres, naturellement ornées d'attributs moraux, faisant pendant aux images d'agriculture employées dans la description des ouvrages.

A un système apparemment fondé sur des notions si rigoureuses, il n'aura manqué pour durer que de ne pas se contenter de déduire les faits passés, qui n'étaient pas en doute, mais de prédire ceux qui étaient à naître, par leurs causes existantes déjà. « Fais voir, disait le passant d'Ésope à celui qui se vantait d'avoir sauté fort loin à Rhodes, ton adresse ici, que nous en jugions. Voici Rhodes, saute. Ἰδοὺ Ῥόδος ». Mais ils ne sautaient que dans le passé, ne prédisaient en fait d'avenir que ce qui était arrivé.

Cela n'a pas empêché qu'issue de ces principes, une théorie du génie français a prévalu. Depuis plus d'un demi-siècle les recensions d'ouvrages, les controverses, en font usage. Au moyen d'insistances répétées, on en a formé une figure qui court le monde, et dont on ne cesse de proposer des définitions. Mais il n'est pas besoin d'y regarder longtemps pour voir qu'elles n'embrassent

qu'un fantôme, ne fondent sur rien qu'on puisse saisir.

Par exemple, il n'est personne qui n'ait lu cent fois que Voltaire « incarne » (les métaphores étant d'usage en pareil cas) le génie français. Dans un morceau qui fut célèbre, Faguet avait développé cela, traçant de Voltaire un portrait littéraire dont chaque trait était suivi de ces mots : *c'est un Français,* répétés en guise d'explication. Cette litanie fut applaudie, quoique dénuée de portée, puisque vingt auteurs en France, non moins admirés et non moins lus que Voltaire, non moins qualifiés par conséquent à représenter le génie français, ont des caractères qu'il n'a pas : Descartes la sérénité, Bossuet le respect, Labruyère la bonne foi, Racine la grâce du sentiment, Corneille l'élévation morale, Hugo le sublime de l'imagination, etc.

Tout ce qui s'imprime en ce genre à propos de quelque auteur, procède en détail du même abus; toujours ce qu'on qualifie de français, surtout de « bien français », n'est que des qualités ou des défauts qui ne se trouvent pas chez d'autres ; à moins que, par un effet contraire, la généralité de la définition en souffre l'application, non pas aux Français seuls, mais à tout l'univers.

Et comment éviter qu'un lecteur se demande si l'on ne se moque pas de lui, quand on prétend lui faire classer ensemble, comprendre dans une notion commune, Bossuet et Rabelais, Montaigne et Bourdaloue, Marot et Hugo, Villon et Malherbe, Molière et Marivaux ? On dira qu'entre ces exemples, c'est l'époque qui diffère. Fort bien. Quelle ressemblance donc y a-t-il dans le génie, entre Racine et Corneille, Boileau et Lafontaine, Voltaire et Buffon, Chateaubriand et Courier, Béranger et Lamartine, Mérimée et Balzac? Que si par quelque subtilité ou détour on en trouve, il sera aisé de produire vingt auteurs étrangers, accourus des quatre points cardinaux,

qui en auront bien davantage avec l'un ou l'autre de ces derniers.

L'unité de langue seule rassemble nos auteurs. Il n'est pas jusqu'aux traits qui les rapprochent du populaire, qui ne tiennent des chemins différents. Corneille parle aux foules un tout autre langage que Molière, Lafontaine à l'enfance en de tout autres termes que Boileau. Béranger s'est fait chanter sur un tout autre mode que Courier ne s'est fait lire, et rien ne s'est moins ressemblé que les genres de succès qu'obtenaient dans la chaire Massillon d'une part, Bourdaloue de l'autre.

Pas plus dans l'effet que dans le principe, l'examen n'est donc favorable, et la chimère qu'on nous propose ne trouve pas même pour la soutenir une apparence d'application. Discontinue dans son histoire, la création littéraire d'une nation se montre au surplus dissemblable, impossible à fixer dans un commun portrait : preuve évidente que les talents dont elle subsiste sont essentiellement indépendants.

Quant aux incompatibilités nationales, gardons qu'on ne nous en impose au moyen de traductions qui, depuis cinquante ans, ne se donnent pas d'autre but que d'en créer les apparences. N'en retenons pour preuve que le soin qu'on y prend de conserver jusqu'aux mots de la langue à traduire, pour désigner le vêtement, le meuble, les usages, même les traits de mœurs. Assurément, cela est fort original. « Je n'aurais jamais cru, disait M. Jourdain, que *Caracamouchen* voulût dire ma chère âme. Voilà une langue admirable que ce turc ! » La surprise que nos traducteurs s'appliquent à causer au lecteur est de cette force ; un son de mot compte chez eux pour une pensée nouvelle.

Ce ne serait rien. Ils font pis encore en usant de leur maternelle même ; l'original s'y voyant estropié tantôt

par l'ignorance du sens, tantôt par ce préjugé que l'exactitude consiste à rendre le mot et non pas son usage, l'ordre de la phrase et non ses intentions.

On en donne pour raison la peur de remplacer le français par l'étranger dans l'expression ; mais comme traduire ne consiste qu'en cela, on ne voit pas bien la force de ce scrupule, lequel aussi bien aboutit à mettre, au lieu de l'étranger, non pas le francais, mais rien du tout ; puisqu'il est sûr que jamais Homère n'a appelé sa déesse « Junon aux yeux de bœuf » (décomposer un terme n'étant pas le traduire) ; ni Hamlet le spectre d'Elseneur « vieille taupe », cette expression française mettant à bas l'effet que le dialogue du poète le montre soigneux de produire.

Il a fallu beaucoup d'ignorance, malheureusement fréquente de ce temps-ci, pour dissimuler que, pendant cinq ou six siècles, les génies nationaux, loin d'être impénétrables les uns aux autres, n'ont cessé de se pénétrer, non seulement par le latin, mais par les langues vulgaires, qui n'y ont jamais fait obstacle, depuis le XIIe siècle, que toute l'Europe lut les troubadours provençaux, jusqu'au XVIIIe, que nos auteurs et ceux de l'Angleterre coururent partout.

Toute l'Europe en leur temps goûta Dante et Pétrarque, et se divertit de Boccace ; la *Célestine* fit du fond de l'Espagne, dans le sien, le tour du monde civilisé, comme la *Diane* de Montémayor et un peu plus tard *Don Quichotte*. L'*Adonis* de Marin vit le jour à Paris, toute la France lut le *Roland* et la *Jérusalem*, et *le Laboureur et ses Enfants* de Lafontaine est traduit de quatre tercets du Tansille. Du picaresque puisé dans Aleman, Mendoce et Quévédo, Lesage fit en français un si parfait usage, que l'Espagne l'accusa de plagiat. En même temps Swift, Pope et Addison se répandaient dans tous nos salons, et dans le roman Fielding et Richardson obtenaient un si

grand succès, que Prévost et Rousseau ne réussirent qu'en leur ressemblant.

Puis ce fut dans toute l'Europe l'immense succès de Voltaire, faisant suite à l'ascendant de nos grands auteurs du siècle de Louis XIV, que l'étranger, approuvé et même stylé par nous, a depuis déclarés contraires à son génie. On ne s'en apercevait pas alors.

De tels faits ne mettent pas seulement en pièces la fable des génies nationaux, ils nous enseignent bien davantage, à savoir que la production de l'Europe ne compose pas plusieurs littératures, mais réellement une seule ou plusieurs langues, toutes ayant recueilli en commun l'héritage de la basse latinité et plus tard de la Renaissance, n'ayant au surplus pas cessé d'entretenir, de renouveler et d'accroître, par un échange assidu, avant le séparatisme soufflé par l'illusion, cette unité.

Quand Voltaire imprima la *Henriade*, il y mit en préface une étude, non pas de la poésie narrative en France, Ronsard, Chapelain et le père Lemoyne, mais de tous les poètes épiques connus de son temps, œuvre non seulement des anciens, mais des modernes étrangers, le Tasse, Milton, Camoëns, etc. Ni l'*Italie délivrée* du Trissin, ni l'*Araucanie* d'Ercilla ne manquent à cette revue, où, à la suite du grec et du latin, l'espagnol, l'italien, l'anglais, le portugais, alignent leur production. Tel était l'esprit de l'ancienne Europe, la naturelle aisance de ses communications.

Du vain usage du nom de classique pour qualifier le génie français

Tout ce qu'une certaine critique ne cesse de ressasser, que le génie ne souffre pas d'entraves, qu'il faut l'accep-

ter tel qu'il est, l'admirer sans partage, qu'un auteur a les défauts de ses qualités, que les uns sont la rançon des autres, etc., n'est que propos en l'air ; sans compter qu'on serait bien en peine de nous en montrer l'application. Car en quoi le style fleuri et surchargé de Shakespeare fait-il partie de l'énergie de ses caractères et du tragique de ses évocations? les dénouements postiches de Molière, de la vérité et de la vivacité de son dialogue? En quoi la hauteur d'âme que les héros de Corneille mettent à glorifier leur devoir est-elle le moins du monde engagée dans la dialectique insipide où ils discutent ces sentiments? Ces défauts sont l'effet de préjugés, de mauvaises habitudes, d'imitation funeste, voire du hasard, nullement des fatalités ou des entraînements du génie. C'est se moquer, de prétendre que les mérites qu'on admire dans un auteur en sont inséparables.

Telle est la vanité de cet échafaudage. Cependant c'est de la sorte que le nom de classique, absous de son déshonneur, aura servi à définir le génie français. Nisard lui faisait exprimer « des vérités générales dans un langage définitif ». Sans avoir plus de sens, ce qui se passa dans l'usage prêtait davantage au discours. Repêchée par l'institution des deux sortes de génie contraires, notre littérature ne pouvait se voir logée que dans celui de la faiblesse et de la modération, et ce fut désormais le thème que la critique broda sans fin.

D'abord, pour la relever de la figure humiliée où cette distribution ne laissait pas de la réduire, le sol et le climat furent mis en usage. Des limitations qui faisaient honte quand on les attribuait à l'observance des règles, revêtirent un aspect généreux quand la latitude les consacra. Obéir à Boileau passait pour ridicule ; subir des conditions de site, non pas. Convaincue de jouir d'un climat moyen, on enseigna qu'en littérature la France ne pouvait faire

preuve que de qualités moyennes aussi ; et afin de mieux orner cette conséquence, on les tira tantôt de la tournée touristique des bords et des châteaux de la Loire, et tantôt du ciel de Paris.

Cependant, comme il y a bien d'autres aspects en France, et que les provinces réclamaient, avec d'autant plus de force que l'ascendant de capitale dévolu à Paris au nom de la culture ne pouvait compter dans une philosophie qui ne reconnaissait que les terroirs, l'essence du génie français risquait de s'évanouir en cette rencontre, sans le génie de l'Ile-de-France, dont l'invention propice survint pour couronner l'ouvrage ; quoique l'Ile-de-France n'ait jamais rien été qu'une pièce de l'administration, pareille à nos départements. Un génie de cette province n'est pas chose plus réelle que ne serait celui de l'Aisne ou du Tarn-et-Garonne. Mais on n'y prit pas garde, et le génie nouveau, qui donnait place à la capitale dans un régionalisme conçu tout exprès pour la rabaisser, passa pour jouir de la propriété de fédérer le génie français.

Autre chose s'ajoutait pour relever le portrait que, au moyen de lambeaux naguère décriés, la critique nous traçait de nous-mêmes. Il faut savoir qu'au sein du génie grec dont l'ascendant renouvelé courbait le monde, Lessing et Winkelmann avaient fourré le principe d'une beauté ennemie de la passion et qui en rejetait la peinture.

Cependant, il n'y a pas de beauté sans mouvement, ou tout au moins, sans ce qui l'annonce ou le rappelle. Or, comme on ne goûte dans le mouvement que ce qu'il exprime, et qu'il ne saurait exprimer que les passions, rien ne serait donc si fou que ce principe, si les Grecs l'avaient professé ; mais cela n'est pas, car leurs auteurs n'en soufflent mot, et de plus des mouvements extrêmes

se trouvent à l'occasion représentés dans leurs ouvrages. Aux frontons du Parthénon, la dispute de Neptune et de Minerve pour l'éponymie d'Athènes met sous nos yeux le spectacle d'une agitation à laquelle peu sont comparables.

Pourtant le contraire était cru et l'est encore. Et par une conséquence imprévue mais réelle, cela permettait de hausser au niveau de l'éloge dévolu au miracle grec les déficiences du génie français : ce qui porte l'art hors des limites de la froideur et de la modération étant sans nul doute la passion, dont le génie antique sanctifiait l'absence.

A peine paraît-il nécessaire de répéter le portrait dans lequel vingt auteurs nous donnent tous les jours notre génie national à contempler : mesure, logique, clarté, ordre, harmonie, discrétion ; d'où s'ensuit que les littératures étrangères se distinguent de la nôtre par le désordre, l'obscurité, l'indiscrétion, l'absurdité ; je dis les bons ouvrages de ces littératures, et que c'est là leur mérite. On ajoute le goût des idées, mais modéré, comme apparemment dans Pascal, l'idéalisme, mais contenu par le bon sens, comme dans Corneille sans doute, le réalisme aussi, tempéré par le goût, comme dans Rabelais évidemment.

Puis c'est le fameux esprit gaulois, les farces, la gaudriole, qui ferait partie de notre essence, dont il semble pourtant que ni Bossuet, ni Buffon, ni Descartes ne sont de parfaits exemples. Mais c'est qu'il y a deux veines, la sublime et la populaire, celle des cérémonies et celle des cabarets. Sainte-Beuve a beaucoup usé de ces deux veines pour expliquer ce qui, au reste, ne fait difficulté pour personne. Notre génie serait donc bifide ; ou plutôt nous aurions deux génies, que nous tiendrions de deux origines, ou de deux sociétés, ou de deux races. Mais quoi !

Les autres peuples ont-ils uniformément ri ou pleuré? Est-ce qu'ils n'ont pas fait l'un et l'autre? Voilà donc, chez tous, deux veines comme chez nous, peut-être deux climats. Mais Florence est à la fois celui de Boccace et de Dante. Puis Musset rit-il comme Voltaire, Lafontaine comme Hugo, et Flaubert comme Molière? Il y a donc deux rires et même trois, partant deux ou trois veines de rire, peut-être davantage, peut-être autant de veines de sérieux et de tragique, dont il ne restera plus au génie national qu'à fournir l'état-civil, s'il désire en prouver la légitimité.

Car chacun sait que tout ce fatras aboutit à l'inquisition patriotique : de zélés censeurs veillant à ce que rien d'étranger ne s'introduise dans la production pour y corrompre les fruits du génie national. Comme ce tribunal évoque aussi le passé, l'histoire de notre littérature nous revient chargée de leurs condamnations. Celui-ci a importé de l'anglais, celui-là de l'italien, un autre de l'espagnol. Et le procès de ces emprunts est présenté dans des termes à nous faire haïr du genre humain. Zola, qui n'avait rien lu, ne voulait chez nous, disait-il, ni « rêveries allemandes », ni « fureurs anglaises », ni « subtilités italiennes »; et il trouvait le génie français proprement représenté dans la chanson d'Alceste : *Si le roi m'avait donné*, que Delaunay débitait devant les loges d'un air attendri, quoique Molière ne l'ait mise là que pour faire rire. Tout le procès qu'on a fait à notre renaissance du XVIe siècle pour ses inspirations italiennes est de cette qualité.

Mais surtout, le trait essentiel dont tous les experts sont d'accord pour couronner notre génie national, trait répété de Rome et de la Grèce, et refusé au reste du genre humain, c'est l'universel ; l'universel, que, pour corser le propos, on a soin de confondre avec l'abstrait : en sorte que, par ce privilège, il est avéré que nos auteurs

n'ont peint sous des noms d'individus que des espèces, sous des noms de lieu que des passe-partout, noué en fait d'intrigues que des lieux communs ; vrai secret de plaire à tous en ce monde divers, semé de caractères hétéroclites, et qui rend compte de l'influence que nous y avons exercée ; joint à nos qualités moyennes, qui permettaient de caser notre production partout comme ne faisant peur à personne, assez semblable à la vision de Memnon, qui n'avait ni pieds, ni tête, ni queue, et ne ressemblait à rien. Tel était l'esprit classique, tel est le génie français, qui trouve en lui son expression.

Taine l'a décrit ainsi, et nous mettons de l'orgueil à nous voir peints de la sorte. Nous y puisons en outre la résolution de ne connaître que nous au sein de l'univers dont le caractère nous est empreint, n'accordant de commerce qu'au génie des anciens, universel comme le nôtre, dans l'assurance que rien n'est à apprendre de ce qui se discerne et se particularise, et qu'on sait tout quand on ne sait rien.

LOUIS DIMIER.

NOTES ET RÉFLEXIONS

L' « Invitation à la Valse »

Bien que la traduction de l'*Invitation à la Valse* ait paru depuis plus d'un an déjà, la critique française, qui avait si favorablement accueilli les deux premières œuvres de Rosamond Lehmann, est restée presque muette à l'égard de son dernier livre. Il est vrai — mais je vois à ce silence, hélas! d'autres raisons, car, trop rarement, le critique s'abstient de parler d'un livre par seule crainte de le trahir — que de peu de romans il est aussi difficile de parler que de celui-ci. Que l'on imagine prolongée pendant 230 pages l'aérienne atmosphère dans laquelle, au seuil de Middlemarch, Dorothy et Celia échangent leurs propos, et l'on n'aura encore qu'une imparfaite idée de la beauté du livre de R. Lehmann. Car, si George Eliot se contente de nous présenter les âmes de quelques jeunes filles, R. Lehmann développe devant nous la merveilleuse vision du monde que se forme une jeune fille, à cet âge qui recèle encore toute la poésie de l'enfance, mais où s'insinue déjà le sentiment de la gravité de la vie, ce sentiment dont presque tous les personnages des romanciers anglais sont pénétrés à un degré dont je ne vois l'équivalent dans aucune autre littérature. Et tandis que, très vite, trop vite, l'incomparable guirlande des jeunes filles de Middlemarch est inexorablement entraînée dans le dur chemin d'une vie où toute poésie s'efface peu à peu, R. Lehmann prolonge durant tout son livre la vision que seule une femme pouvait aussi fidèlement restituer.

Le sujet du roman n'est presque rien. Le livre commence au réveil d'Olivia Curtis, le jour de ses dix-sept ans; la

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

journée est occupée par les menus épisodes de la vie d'une petite provinciale : déjeuner en famille, visite à la couturière, discussion avec une marchande de dentelles... Mais sur tous ces événements plane l'attente de celui qui doit les dépasser infiniment et leur donner leur sens : le bal de lady Spencer, le premier bal d'Olivia. La troisième partie du roman retrace les péripéties du bal, prémices de la vie, qui, après avoir été, elle aussi, anxieusement attendue, ne sera peut-être pas autre chose qu'une suite de vains espoirs, de moments de découragement et de joies trop brèves, avec, parfois, un soudain approfondissement de toutes choses. Et le livre s'achève sur une mystérieuse et très belle page où Olivia, gonflée de secrets et d'une science incommunicable, s'avance au matin à la rencontre du soleil : « Dans un instant il serait partout. Il était là. Elle se jeta en lui. »

Cette prise d'elle-même par le soleil est-elle le symbole d'une lumière encore inconnue d'elle qui apaisera toutes les inquiétudes qu'Olivia sent sourdre en elle à l'approche de la vie et calmera ce sentiment d'attente où l'angoisse se mêle à une douce volupté et qui appartient en propre à l'âge d'Olivia? « Mélancolique, solitaire, inquiète, et prête... à quoi? attendant... qui? » Si l'angoisse se mêle ici à la volupté, c'est que la jeune fille, arrachée tout à coup à ce « mystère familier » dans lequel elle a jusqu'alors vécu et où le lecteur est lui-même introduit aux premières pages du livre, découvre, au-delà de ce mystère, d'autres mystères plus essentiels, plus véritablement dignes de ce nom, et, pour Olivia, tout inattendus. Les êtres, les choses, la vie même, dévoilent les vérités qu'ils avaient tenues secrètes, et Olivia s'effraie — oh! tout à fait à son insu, sans jamais prendre une nette conscience de son effroi — de ces vérités dont elle était si longtemps restée ignorante. Mais, doublant ce premier événement, si considérable, de l'appréhension de tout ce qu'il y a de secret dans le monde, un autre élément, non moins considérable, intervient ici : c'est que les êtres parmi lesquels vit Olivia ne sont pas comme elle arrachés au « mystère familier », ou, s'ils y ont été, un jour

ou l'autre, arrachés, ils s'y sont laissés réintégrer; Olivia est donc seule à appréhender l'envers des êtres, et ces êtres continueront à ignorer pour leur part cet envers d'eux-mêmes qu'ils lui ont, sans le savoir, livré. Mais, ici encore, il convient de faire une réserve; pas plus que de son effroi, Olivia ne prend une nette conscience de cet envers des êtres qui s'offre à elle. Deux petites phrases qui prennent place au moment où Olivia, partant pour le bal, rencontre l'oncle Oswald, nous livrent la clé de cet aspect du roman. « Il y avait, dans l'expression de son visage, dans sa façon de sortir furtivement de sa chambre ténébreuse... il y avait quelque chose qui la saisit : comme si, n'étant pas sur ses gardes, il lui avait subitement laissé voir la vérité sur lui-même. Mais, cette vérité qui la frappait au cœur, elle ne savait pas l'interpréter. » Olivia pressent la vérité sur les êtres qu'elle côtoie. Sensible, à la manière d'une plaque photographique, mais pas encore lucide, capable déjà de pénétrer jusqu'à l'intimité des êtres et des choses, mais incapable encore d'appeler par leurs noms les éléments qui s'y dévoilent à elle, elle ne peut s'avancer jusqu'à l'extrémité du chemin qui mène d'une découverte essentielle à l'intelligence de cette découverte. C'est peut-être dans l'adresse avec laquelle elle laisse son Olivia suspendue entre l'appréhension des choses et leur pleine compréhension que Rosamond Lehmann révèle le mieux le magique pouvoir de son talent; car s'il est une situation, à certains égards dramatique, propre à la jeunesse, c'est bien celle des êtres qui, ayant pénétré quelques mystères, ne peuvent parvenir à tout à fait les éclaircir et qui demeurent en quelque sorte enlisés dans ces mystères, étonnés, mais étouffant, heureux d'y être parvenus, mais obscurément hantés par le désir de les élucider définitivement; et, s'il est en même temps une situation difficile à exprimer pour un romancier, c'est bien celle-là, où les personnages doivent, tout en conservant la transparence qui est elle aussi un des attributs normaux de la jeunesse, s'imprégner de tout le mystère au sein duquel ils sont immergés.

Mais chaque être est disposé à appréhender certains mystères de préférence à d'autres. Et peut-être est-ce grâce au caractère permanent des mystères qui s'offrent à eux que les êtres peuvent peu à peu parvenir à les « interpréter ». A quels mystères particuliers est sensible Olivia ? Relisons d'abord, le fragment si émouvant des pages 61-62 :

Mais à quoi bon méditer sur les souffrances, sur l'injuste destin des légumes? C'est bien assez de se faire du souci à cause de tous les chiens, de tous les chats et de tous les chevaux maigres qu'on rencontre, d'être dévoré de tristesse pour l'oiseau qu'on met en cage, le bétail qu'on mène au marché, d'être incapable de tuer une guêpe ou un perce-oreille, de recevoir un coup au cœur même pour les fleurs qui souffrent peut-être d'être cueillies, arrachées à leurs compagnes.

Oh! si j'avais un grand chagrin, comment pourrais-je le supporter? Peut-on espérer s'y soustraire? Éviter tout malheur en prenant vivement la tangente? Pour un temps peut-être; pas pour toujours. On ne fait que marcher irrévocablement vers la mort universelle. Papa! Elle le vit en pensée marcher lentement de long en large, s'arrêter pour batailler avec son souffle les jours où son asthme le tourmentait. Oh! père, je veux te guérir!...

Ce fragment, qui rappelle l'admirable lettre du 11 octobre 1906 où Alain-Fournier parle à Jacques Rivière de « ses pitiés », nous introduit au plus profond du caractère d'Olivia. « Dévorée de tristesse pour l'oiseau qu'on met en cage... recevant un coup au cœur pour les fleurs arrachées à leurs compagnes », Olivia se rapproche tout naturellement de ceux qu'elle devine isolés, séparés; et ce que, non moins naturellement, ceux qu'elle rencontre lui laissent pressentir, c'est le sentiment d'une solitude infinie que nulle présence n'a jamais atténué, ne pourra jamais supprimer. Il se peut qu'on lui donne le change, qu'on joue avec elle la comédie de la solitude; peut-être, comme le suggère Kate, la petite marchande de dentelles n'est-elle qu'une aventurière, peut-être le poëte Pierre Jenkin n'est-il qu'un mufle, peut-être M. Vérity, qui invite Olivia à danser, nourrit-il d'abominables arrière-pensées, n'importe; il suffit qu'Olivia ait cru

entendre chez un être l'appel d'une âme solitaire et délaissée pour qu'aussitôt elle se penche vers lui avec pitié, corresponde intimement et secrètement avec lui et lui accorde au moins ce sourire qui laisse le major Skinner tout ébloui.

Mais nous n'avons parlé que du lent investissement d'Olivia par les réalités qu'elle découvre sans encore les comprendre, nous n'en sommes pas encore venus à cette vision merveilleuse du monde que, malgré la découverte de la vie, elle ne parvient pas à abandonner. C'est dans cette continuité de la vision que réside la beauté profonde du livre, mais c'est aussi de ce point qu'il est le plus malaisé de parler, c'est à son sujet que l'on s'expose le plus facilement à trahir l'*Invitation à la Valse*. Cette vision, tout irréelle qu'elle soit, ou en tout cas tout dégagée qu'elle soit des lois que les « grandes personnes » assignent à la réalité, n'est déjà plus pourtant celle de l'enfance qui reconstruit pour elle-même un monde nouveau ; c'est bien plutôt la vision d'un monde dont les éléments sans doute sont empruntés au réel, mais ne sont revêtus d'une valeur quelconque que dans la mesure où ils permettent à Olivia d'accéder au bonheur, et tant que la réalité n'a pas démenti ses espoirs, Olivia fait, en pensée, converger tous ces éléments vers l'élaboration d'un bonheur qui, comme tous les bonheurs futurs, surtout ceux d'une jeune fille, demeure imprécis et plus pressenti qu'à l'avance imaginé. Si Olivia, d'ailleurs, réussit, malgré tant d'échecs essuyés au cours même des quelques journées pendant lesquelles se déroule le livre, à assurer la permanence d'une vision du monde où tout concourt à son bonheur, elle le doit à cet « optimisme insensé » par lequel sa sœur, la moqueuse Kate, se laisse parfois gagner. Il faut noter aussi, et sur ce point comme sur tant d'autres l'observation psychologique de Rosamond Lehmann se révèle infaillible, que, dans cet état d'esprit où, tout en étant déjà sensible au sentiment de la gravité de la vie, une jeune fille demeure encore en possession des trésors de poésie de l'enfance, elle est capable, mieux qu'à tout autre moment de l'existence, de retirer de chaque événement le maximum de bonheur qu'il

peut lui apporter; et sans même, comme plus tard il arrive souvent, vouloir se masquer à soi-même des échecs répétés, la jeune fille est encline à découvrir des motifs d'exaltation et de joie là où d'autres ne verraient que des déceptions.

Et cependant, alors que tenace, indestructible, persiste chez Olivia le rêve éternel, jamais clairement formulé d'ailleurs, de la découverte du prince charmant — ce rêve dont le Grand Meaulnes nous offre la contrepartie masculine, ce rêve qui à travers mille désillusions continuait à guider les pas de Judith Earle, dans *Poussière*, le premier roman de R. Lemann —, aucune déconvenue n'est à cet égard épargnée à Olivia. Ni Reginald Kershaw, qui doit accompagner Olivia et Kate au bal, n'est le séduisant cavalier qu'elles avaient imaginé, ni Archie, qui, quelques années plus tôt, avait rencontré Olivia à un bal d'enfants, ne la reconnaît : tous ceux dont elle avait espéré qu'ils réaliseraient le rêve que jamais jeune fille ne peut croire irréalisable sont infidèles à l'idée qu'elle s'était formée d'eux... Malgré cela Olivia recueille d'inoubliables, d'incomparables parcelles de bonheur : la conversation avec Timmy Douglas, l'aveugle (« c'est avec sa jeunesse et sa mort qu'elle dansait »), l'amicale délicatesse de Rollo Spencer : ce sont là événements trop précieux pour démentir la vision du monde d'une jeune fille, fût-elle d'un « optimisme insensé »; au contraire, ce sont de ces éléments qui, un par un accumulés, constituent peu à peu le trésor de ces inappréciables richesses de l'âme que, à son insu souvent, toute femme recèle en elle.

La justesse de l'observation psychologique de Rosamond Lehmann est ici, plus que dans aucun autre de ses livres, rehaussée par une justesse d'observation plus superficielle, mais qui donne au livre un éclat auquel nous sommes d'autant plus sensibles que jamais, comme trop souvent il arrive, l'essentiel ne lui est sacrifié. Les plus subtiles, les plus ténues émotions qui à l'âge d'Olivia font légèrement vibrer une jeune fille, sont, non pas exprimées, mais seulement indiquées, suggérées par la plume la plus délicate qui soit; la perfection des gestes, des intonations de voix, la justesse dans l'attribu-

tion des réflexions aux personnages, accentuent l'impression de fidélité qui, en surface comme en profondeur, émane du livre. Si toute jeune fille n'a pas eu comme Olivia le privilège de dépasser le « mystère familier » pour découvrir d'autres mystères, du moins il n'en est pas une, je pense, qui ne puisse reconnaître dans celles de Kate et d'Olivia ses inquiétudes, ses timidités, ses exaltations, depuis les plus banales, jusqu'aux plus hautes, jusqu'à « cet état d'âme qui vous fait désirer d'écrire des vers ». C'est grâce à cet élément d'agilité et de transparence que l'*Invitation à la Valse* baigne dans une atmosphère de juvénile allégresse qui fait penser au verset de Zarathoustra : « Son œil est limpide et sur sa lèvre ne se creuse aucun pli de dégoût. Ne s'avance-t-il pas comme un danseur? »

Sœurs des jeunes filles de George Eliot et des comédies élisabéthaines, accompagnées de leur frère James qui, tel un lutin de Shakespeare, éclaire tant de pages de ses délicieuses inventions, Kate et Olivia sont désormais pour nous d'inoubliables amies. Que leur réserve la vie? Rosamond Lehmann nous le dira-t-elle, après avoir, comme l'a si justement fait remarquer Gabriel Marcel, préfiguré, dans les divers épisodes du bal, les déceptions et les joies que l'existence leur apportera sans doute?

CHRISTIAN DUCASSE.

Le jazz « hot »

Je suppose que vous êtes tous plus ou moins semblables à moi, lecteurs de trente à quarante ans : vous avez jadis beaucoup aimé le jazz. Votre besoin de fraîcheur, de nouveauté hurlante et d'audace virile y trouvait une espèce d'exaltation. Si le jazz vous attirait, c'était moins pour l'art ou la musique que pour le cri humain, désordonné mais vrai, faisant table rase de toutes les vieilleries. Un jour, hélas ! vous avez été fatigués, excédés même, et vous en êtes revenus à toutes jambes cherchant asile auprès de ces mêmes vieilleries tant méprisées. Vous vous étiez aperçus que toute cette trépidation extérieure masquait un vide intérieur, un manque d'âme, et vous vous êtes repliés sur les anciens acquis qui, le violent contraste aidant, dévoilaient une vie secrète autrement intense que toute l'excitation superficielle des nouveautés.

Voilà donc bien des années que, pour vous comme pour moi, le jazz semblait passé de mode, tristement déchu dans la crasse des bouges parmi la tourbe faubourienne. Déchu, il est vrai, d'un effort de noblesse, réel mais trop sommaire.

Il semblerait pourtant — à votre grand étonnement et au mien — que nous ayons jugé un peu rapidement et sans avoir en mains les éléments essentiels du problème. Le livre que Hugues Panassié vient de publier aux éditions R. A. Corrêa est un démenti formel de tous nos préjugés actuels. Le jazz est vivant, le jazz est une vraie musique, le jazz est une musique capable de grandeur, le jazz enfin a ses maîtres dont le génie paraît abondamment prouvé. A cette simple réserve près que le jazz n'est pas du tout ce que vous croyiez. Où vous avez cru qu'il y avait jazz, il n'y avait pas de jazz véritable. Puisque le

véritable jazz — le jazz « hot » — est né à Chicago dans les années 1927-1929 et n'est guère connu dans nos pays européens que par quelques disques pas toujours faciles à trouver. Or le jazz « hot » paraît bien être le seul passible d'une authentique valeur musicale.

Je vous assure que rien n'est plus éloigné de mes préoccupations actuelles et de toutes mes curiosités que la musique de jazz, et cependant j'ai lu d'un bout à l'autre, et en savourant chaque ligne de ses quatre cent trente-deux grandes pages, ce livre d'une écriture si étonnamment simple, naïve presque et enfantine. Plaisir d'un livre qui traite à fond d'une question, quelle qu'elle soit, en traite avec le plus grand calme et l'épuise. Comme le ciel épuise la terre. Livre plat comme une icone, complet comme une icone, pur et vrai comme une icone. Aucune utilisation de valeurs renaissancistes, trompe-l'œil, effet changeant ou perspective académique.

Dès les premières lignes, après la belle préface d'Eugène Marsan, dès la définition du vrai jazz « hot », nous pénétrons très avant dans les arcanes de cette musique étonnante connue seulement de quelques rares initiés. Car Hugues Panassié nous apprendra bien vite que Jack Hilton n'est pas du jazz : c'est de la publicité. Autant représentant du jazz que Dekobra représentant des « lettres » françaises. Même remarque pour Paul Whitman. Et nous lirons avec joie que le célèbre *Hallelujah*, pour donner un exemple entre beaucoup d'autres, n'est pas du jazz. Ou tout au moins n'est que du jazz très médiocre, extrêmement pauvre et tout à l'opposé du « style hot ».

Mais quelle facile et douce initiation, conduits par ce cicerone enfant qui nous fait tous enfants à son image — tellement il sait à fond ce dont il parle — et qui, enfant majeur, nous mène jusqu'à la fleur cachée au centre de la forêt tropicale, nous autres enfants mineurs et ignorants du chemin.

Nous saurons bientôt que le « jazz hot » est une sorte

d'immanence de la musique (en face de la musique classique, transcendance de la musique). C'est un art *naturel*, qu'il faut avoir en soi, qu'on ne saurait apprendre comme on apprend la musique classique : avec plus ou moins d'effort. Une sorte de *commedia dell'arte* de la musique, improvisation personnelle sur un thème donné. Thème que l'exécutant dit et recrée en le disant, déclame en le vivant. Et cette diction s'appelle « swing ». Pas de vrai jazz sans *swing*.

Immanence de la musique née dans les chaudes forêts d'Amérique, inventée par des êtres vierges, sans aucun vernis de culture, mais des êtres complets ayant le sens inné de la musique — c'est-à-dire du rythme (cadence vitale), de la mélodie (sentiment vital) et de la mesure (oscillation unificatrice entre le rythme et la mélodie). L'union de ces trois composés, qui forme la base de toute vraie musique, devient particulièrement vivante dans le jazz *hot*. Elle y est tellement spontanée, improvisatrice par excellence, que partout ailleurs cette uni-trinité paraît stéréotypée. J'entends une fois la musique *hot* approfondie.

Hugues Panassié cite volontiers Cocteau, Reverdy, Maritain, et en tire grand profit pour ses définitions. Il termine son livre par une admirable page de Georges Hilaire sur Louis Armstrong, le plus grand des musiciens « hot ». Je ne peux résister au plaisir de la reproduire en entier :

« Etait-ce bien une trompette? Cette sonorité juvénile et pulmonaire, ce bavardage clair comme l'enfance, chaud comme l'ivresse? Notes glissées, notes piquées, notes rentrées, notes tenues, traits plafonnant à une hauteur vertigineuse, descente en vrille, chute hélicoïdale, arrêts au frein, longue mélopée ourlée de rire et d'anxiété. Cette trompette vivait, respirait, éclatait, gambadait, se traînait de douleur, raillait, menaçait, suppliait, plaisantait. Insolente, elle voletait en copeaux sonores autour d'une méprisable mélodie judéo-luthérienne, la frôlant,

la narguant, l'évitant, pour bien lui démontrer qu'elle était tout au plus un prétexte, à peine une occasion. Puis, tout à coup, elle fondait sur elle, épousant la ligue mélodique, vitreuse et mécanique, la tonifiant, l'illuminant d'harmoniques, comme le soleil enrichit de vibrations lumineuses une nature morte. Le cou gonflé, les yeux fermés, Armstrong jouait *West end blues*, *Tight like this*, *Saint Louis Blues, No, Song of the Islands, Knocking a jug*, *Star dust.*

« Il improvisait, délirant ou placide, plaisant ou sévère, féroce ou tendre. Et cette improvisation était faite de rigueur et de liberté, de discipline et d'anarchie, de désir et de regret, de verve et de silence, de contrainte et d'évasion... Et Armstrong joua *Lawd, you made the night too long*. Seigneur, vous faites couler les rivières ! Vous faites fleurir les fleurs ! Mais, Seigneur, vous faites la nuit trop longue ! C'était un étrange spiritual où la trompette accablée d'humilité, brisée de détresse, se cramponnait vers la fin dans un sursaut héroïque à un extraordinaire contre-ré d'espérance... »

Vous voyez bien que si le ciel et la terre annoncent la gloire de Dieu, le jazz hot y est bel et bien compris, bel et bien à sa place. Comme le Jongleur de Notre-Dame est à sa place dans l'immense nef de la cathédrale.

Les simples ont souvent la foi infuse — une claire immanence de foi — quand fréquemment nous n'en avons, nous autres catholiques, qu'un vernis superficiel malgré toutes nos fières cultures.

MICHEL SEUPHOR.

QUELQUES LIVRES

Lettres de Rainer Maria Rilke, choisies et traduites par H. Zylberberg et J. Nougayrol (Stock).

Ont été groupées ici, précédées de fragments d'un journal intime, des lettres de 1902 à 1911 : celles qui ont trait à Rodin, à Cézanne, à l'art, à la grande recherche. Cela fait un livre vivant et profond, où nous, Français, ne sommes pas sûrs d'entrer tout à fait; d'autant plus intéressant pour nous.

Si étranger, quoique si humain. « Question de race, sans doute », dira Rilke un jour, surpris de la façon dont Rodin prend les choses. Et lui, on le voit là égaré, angoissé, écrasé parfois, enfin tellement autre. Paris lui apparaît bizarrement une ville d'hôpitaux, — quel tourment d'en voir tant partout! et il comprend pourquoi ils reviennent toujours dans Verlaine, Baudelaire et Mallarmé, — une ville immense peuplée d'armées de malades, de légions de mourants, de foules de morts. Il sortira de la Nationale perplexe, surchargé, et ne se sentira pas moins désemparé devant la vie. « C'est toujours comme si on était dans une éponge pleine d'eau que quelqu'un presserait. Que c'est donc curieux de se trouver ainsi hors de la normale! »

« Par une journée d'avril, débordante de printemps, j'ai dit une fois à Rodin : « Quel délassement de pouvoir ainsi travailler en harmonie avec toutes les sèves et jusqu'à la limite extrême de l'effort! Ne connaissez-vous pas aussi cette impression? » Et lui, qui savait puiser le printemps en lui-même, me jetant un coup d'œil rapide : « *Ah!* » dit-il, « *je n'y ai jamais fait attention.* » Rilke, là-dessus, de se dire que voilà ce qu'il faut apprendre : être inattentif à certaines choses et, dans notre concentration sur nous-mêmes, ne présenter jamais, à ce que nous ne pouvons approcher tout entier, une partie sensible de notre être, etc. Il ne faut pas sourire. Cette recherche angoissée, à la fois passionnée et minutieuse, manque certainement de la divine aisance. Mais elle est assez

rare pour qu'on la salue avec respect, avec émotion, même. Rilke était trop poète, cependant, pour ne pas s'en remettre à la nature. Il croyait à la vertu de l'âge. « Travailler et vieillir, voilà ce que la vie attend de nous. Puis, un jour, être vieux, et ne pas comprendre tout, certes, mais commencer à comprendre, pressentir, communier d'avance avec le lointain, l'indicible, à perte de vue, jusqu'aux étoiles. » Dès le début, tout est indiqué dans son journal par telles lignes sur Dieu : « Sans doute, je n'ai jamais ressenti un vif besoin de lui : je me disais, parfois, jadis, Dieu est dans le vent, mais le plus souvent, je ne le percevais pas comme une personnalité, comme une unité... » Pour lui, Dieu, c'était avant tout « elle », la nature. Cela même le mène à dire que : « Christ est un grand risque, il est trop proche, et masque Dieu. » Trop proche, trop humain, de sorte que la jeunesse qui se tourne vers lui est plus tard, selon Rilke, « glacée par l'air rude des hauteurs éternelles » ! Une espèce de religion à la fois dilatée et raréfiée qui se centre ici sur la recherche d'art. « Ma destinée serait-elle, étranger aux autres hommes, d'approcher parfois l'un d'entre eux, comme pour une fête, comme si je sortais de portes dorées, et ne dois-je jamais être visible qu'à ceux qui hantent ces portes? »

Ces lettres sont comme l'état naissant, et touchant, parlant, l'envers livré tel quel de sa poésie. Pauvre grand Rilke, mystique sans Dieu, ou d'un Dieu si dilué !

Bois-Mort, par Monique Saint-Hélier (Grasset).

Cela se passe en quelques jours d'automne, à la campagne. Deux maisons : l'une est celle des Alérac, grand-père et petite-fille, qui font figure encore, après tant de richesses et de prestiges, mais contraints de tout vendre et réduits, pour se chauffer, à ramasser le bois mort; l'autre est celle des Graew, qui sont arrivés la faux sur l'épaule, avec trois chèvres, et qui ont conquis peu à peu tous les biens des Alérac. Jonathan Graew est jeune et beau; il aime une étrange fille, Catherine, amie d'enfance de Carolle Alérac et

peut-être son ennemie intime; Catherine aime un certain Balagny, lequel aime Carolle... Autour d'eux, c'est la même chaîne, chacune ou chacun donné à quelque rêve d'amour dont l'objet court après un autre rêve, chaîne qu'on voit remonter et se perdre dans les anciens jours, parmi de magiques brouillards allumés de feux roses. Jonathan se fiance, sachant bien que la vie sera difficile, avec cette Catherine qui n'a pas d'amour pour lui, et Carolle, demandée en mariage par deux hommes qu'elle n'aime pas, triste, heureuse, se fiancera-t-elle?

Quel monde étrange, d'une étrangeté un peu marquée, et qu'on croirait un peu cherchée. Et pourtant non pas si étrange : particulier, mais vrai, offrant bien l'épaisseur et le poids du réel. On s'y meut, voilà, dans une lumière plus colorée, plus chargée de particules d'or.

Le début n'est-il pas un peu embarrassé, sous les images, les jolies touches, les recherches? Ou simplement faut-il se faire à ce climat? On hésite, d'abord. On se voit dans la mouvance de certains romans anglais, de ceux surtout de Virginia Woolf. Puis on est pris. On entre dans la fine, la vive tiédeur d'une vie de qualité unique. Comme cela est féminin! Presque trop : tout diapré de jolis détails, de touches gracieuses, d'impressions curieuses; mais sur ce fond les figures s'enlèvent avec une délicatesse et une vérité singulières. Un chaud courant s'établit de l'une à l'autre et l'on est alors avec ces êtres, dans leur monde. Ils sont là, les voilà en jeu, eux et leurs destinées : tout s'élargit, tout donne un sentiment plus triste, plus profond, plus amical aussi, de la vie. Et il y a là, vers la fin du livre, des pages admirables. Cet art de tout suggérer par le détail, par le geste, par le dialogue, sans appareil psychologique, sans traces de pesanteur ou d'importance, on se prend à penser que c'est l'art véritable du roman. Et que *Bois-Mort*, en ses belles parties, est assez réussi pour déclasser beaucoup d'autres romans d'hier, d'aujourd'hui aussi.

HENRI POURRAT.

THÉATRE

« Ce n'était vraiment pas la peine de ressusciter Calderon! » Le propos fut lancé d'une voix assurée; la jeune femme aux ongles de carmin était visiblement satisfaite de sa trouvaille; elle oubliait simplement ceci : pour ne pas ressusciter comme pour ressusciter, la première condition est d'avoir trépassé. Or il n'est pas sûr que les Espagnols aient jamais laissé mourir leur grand dramaturge du XVIIe siècle.

En adaptant et en jouant *Le médecin de son honneur*, M. Alexandre Arnoux et le directeur de L'Atelier ont fait une expérience intéressante. Au cours de la représentation, des rires étouffés signalent les îlots d'esprits forts, et il sera curieux de voir s'il y aura à Paris un public assez sensible à la force dramatique de l'œuvre pour oublier les distances. Sommes-nous des êtres tellement prisonniers de leur société qu'ils n'en puissent sortir? Le problème posé dépasse les représentations de la place Dancourt : il s'agit de savoir si l'individualisme du Français n'est pas simplement l'envers d'un égoïsme social. Notre esprit, au XVIIe et au XVIIIe siècle, était humain parce qu'il assimilait « l'étranger »; aujourd'hui, il se croit humain parce qu'il ignore « l'étranger »; cette illusion n'est certes pas celle de nos vrais poètes ni de nos grands romanciers ni de nos philosophes; il serait assez grave qu'elle fût celle du public cultivé moyen comme elle est déjà celle du public moyennement cultivé.

Les « trois journées » de Calderon ont pour décor moral une société fondée sur l'honneur. Cela signifie que l'honneur

est la vertu commune aux individus et à l'État. Les Français ont très mal compris la question des dettes américaines parce qu'ils ont méconnu la structure morale des États-Unis : c'était une société fondée sur le crédit ; dans un pays où l'achat à crédit est normal, où chaque avenir est hypothéqué, le respect des dettes doit être une loi organique ; y manquer est une atteinte au principe qui soutient l'édifice. Dans la pièce de Calderon, l'honneur est cette loi organique, et c'est ce qu'exprime le rôle du Roi. Il est le gardien de l'honneur de ses sujets, comme le Sénat est le gardien de la Constitution. Il n'est pas le souverain qui dit le juste et l'injuste, comme saint Louis sous son chêne, mais la suzerain qui protège l'honneur et prononce en dernier ressort la loi de l'honneur.

C'est l'honneur qui lie l'époux à l'épouse et l'épouse à l'époux, le noble au roi et le roi au noble, le soldat au chef et le chef au soldat. Cet honneur n'est pas le simple souci du « qu'en-dira-t-on », et l'on s'étonne que M. Henry Bidou ait confondu dans son feuilleton du *Temps* la partie avec le tout. L'honneur est une pureté de l'âme, du corps et de la réputation; les trois éléments sont inséparables. Perdre la pureté de sa réputation est une faute, parce que c'est perdre un bien que l'on avait mission de conserver. Cela ne veut pas dire que l'honneur est uniquement la bonne renommée. Mais on peut concevoir plusieurs tragédies de l'honneur qu'entraîne la perte de la pureté de l'âme ou de la pureté du corps ou de la pureté de la réputation.

Le médecin de son honneur ne met en jeu que la troisième. Doña Leonor est une jeune fille aux manches longues et à l'âme farouchement pure : un gentilhomme, Don Guttierre, a passé quelques soirées dans sa maison ; il ne l'a pas épousée : cela suffit pour que son honneur soit définitivement compromis ; elle ne peut plus assister à la grand'messe et se jette aux pieds du roi pour demander justice. Le roi trouve, en effet, le cas très grave. Doña Mencia a aimé l'infant Don Henri, mais le frère du roi ne peut épouser qu'une femme de sang royal, et la vertu de Doña Mencia interdit tout com-

promis; le hasard remet en présence le noble cavalier et celle qui est devenue précisément l'épouse de Don Guttierre; la passion dévore le cœur de Don Henri, il profite de l'absence du mari pour se glisser dans le jardin de l'aimée; celle-ci reste fidèle à son honneur, mais cette rencontre nocturne suffit pour ternir l'honneur de Don Guttierre.

Imaginez ce que peuvent produire ces susceptibilités devant un public habitué aux adultères glorieux, aux divorces par complaisance mutuelle, aux maris spirituellement philosophes... Lorsque Don Guttierre décide de faire supprimer discrètement son épouse en la faisant saigner par un chirurgien, lorsque le roi condamne Don Guttierre, « médecin de son honneur », à épouser Doña Leonor, et ceci quelques heures après la saignée de sa première femme, le spectateur parisien de 1935 se croit à l'opérette. Il oublie qu'à l'intérieur de cette extraordinaire logique il y a un drame.

Ce drame est « On ne badine pas avec l'honneur », et ceci pour deux raisons. La première est qu'une sorte de *nemesis* espagnole s'acharne contre ceux qui jouent avec leur honneur; la pauvre Doña Mencia est victime de toutes les équivoques; les circonstances la jettent dans des situations qui favorisent tous les soupçons; vaincre son amour pour Don Henri lui crée des mérites pour l'autre monde, mais tout conspire dans le nôtre pour l'accabler. Une seconde raison interdit le badinage avec l'amour : c'est un jeu qui désarçonne l'âme la plus fière; il agite les puissances obscures qu'un noble cavalier sait mépriser; la pièce commence par une chute de cheval de Don Henri; l'emportement final de Don Guttierre est un accident du même ordre. Le soupçon, la jalousie, le doute qui se nourrit de lui-même, toutes ces vipères de l'âme se nouent autour de son honneur.

Ce qui est étonnant dans ce *Médecin de son honneur*, c'est la force dramatique qui pousse l'œuvre de scène en scène. On comprend qu'un Paul Claudel, un Henri Ghéon, un Alexandre Arnoux, un Jacques Copeau, un Charles Dullin, aiment ce théâtre qui est vraiment du théâtre, et non du roman transposé ou du cinéma à trois dimensions. Le *drama-*

tique à l'état pur souffle ici, avec sa violence propre et ce mouvement que les tréteaux seuls font surgir.

Il faut remercier Charles Dullin d'avoir « osé » et d'avoir conçu pour ce spectacle des décors sans couleur locale. La porte d'un palais qui évoque un honneur de style baroque, un jardin où le murmure de l'eau et la lumière des étoiles seraient si volontiers complices de l'amour, des intérieurs réduits à leur rôle de cadre; ajoutez une discrète partition de Jacques Ibert, et vous comprendrez ce que représente aujourd'hui en France la scène de L'Atelier.

HENRI GOUHIER.

A TRAVERS LES REVUES

Arthur Lourié

Henri Davenson nous parle, dans **Esprit** du 1er février, d'*Arthur Lourié*, ce musicien russe dont B. de Schœzer nous avait raconté dans le Quatrième *Courrier des Iles* l'itinéraire musical et qui forma, avec ses amis futuristes, l'aile gauche de cette « Union des artistes » où se groupèrent dès le début de la révolution musiciens, peintres et écrivains. Quand le parti bolchéviste triompha, au bout de quelques mois, c'est Lourié que le commissaire de l'Instruction publique chargea d'élaborer le plan de réforme du Conservatoire et plaça à la tête de la future musique soviétique. Ce furent des heures d'enthousiasme... mais bien passagères, car bientôt la doctrine et le gouvernement communistes voulurent asservir l'art, comme toute autre activité, à leurs propres fins. C'est alors que Lourié s'exila. Il alla d'abord à Berlin, puis vint se fixer à Paris. Et maintenant nous savons que

juif d'origine, Lourié est depuis longtemps déjà converti au catholicisme et qu'une amitié spirituelle le lie à Jacques Maritain. Le seul ornement qui tempère la tragique nudité du studio de l'avenue Mozart où Lourié travaille, solitaire, c'est, avec un mince tapis d'Asie centrale, une *Trinité* représentée selon l'émouvante tradition russe sous la figure des Trois Anges qui apparurent à Abraham...

Il y a deux manières de pénétrer dans cette musique que l'on peut appeler vraiment nouvelle, car elle vient répondre à l'attente de notre temps : ou bien s'efforcer de suivre l'évolution même qu'a suivie Lourié et découvrir son art avec lui, ou bien — et cette méthode semble préférable — entrer dans une de ses œuvres les plus récentes.

... Alors n'hésitez pas, il faut choisir l'*Intermezzo* (1928, Édition russe de musique) : prenez ces quelques pages, jouez-les sans arrière-pensée, comme vous avez joué tant de musiques nouvelles, simplement curieux d'assimiler une langue nouvelle. Vous serez d'abord déroutés...

Mais

soudain, au cinquième ou vingtième essai, quelque chose vous saisira : ce qui jusque-là n'était qu'un exercice de style aura brusquement pris une unité vivante ; un fil secret relie toutes ces perles, prélude austère et laborieux, cette ligne ruisselante de fraîcheur, cet appel comme de fanfare, et ce grand mouvement savamment ménagé qui occupe et domine le centre de l'œuvre, après quoi la ligne change, se brise, apprend à mourir... Tout cela aura pris un sens, une valeur, parlera...

Mais l'œuvre capitale de Lourié est celle qu'il vient d'achever cette année : le *Festin pendant la peste*. Capitale d'abord par la conception originale de l'orchestre :

Lourié renonce ici à l'emploi de l'orchestre traditionnel, dont il fait usage par exemple dans la *Symphonie*. Il le remplace par ce qu'il appelle un « orchestre concertant » dont la conception s'inspire librement du petit orchestre de chambre des concertos de musique ancienne. Le centre, la masse d'équilibre, n'est plus constitué par les cordes, mais par deux clavecins, jouant chacun leur partie. Tous les instruments gardent leur originalité, c'est un orchestre de timbres. Ce n'est plus cette masse informe où tous les éléments étaient fondus, broyés, triturés. Chaque instrument est entendu pour lui-même, pour le caractère propre de sa voix. Ils ne se sentent pas tenus de se mouvoir tous à la fois, chacun parle et se tait selon ce qu'il a à dire. Cet orchestre utilise les archets (il y a même quatre quatuors traités séparément), mais ce sont les mêmes archets dont la musique de chambre nous fait apprécier la beauté ; ils ne sont plus prostitués en masse à soutenir la meute hurlante des cuivres. C'est cependant aux harpes et aux bois que revient le rôle le plus important.

C'était résoudre un problème posé depuis longtemps : la nécessité de simplifier, sans le mutiler, l'orchestre symphonique qu'un siècle d'innovations techniques avaient développé et perfectionné au-delà de toute mesure.

Mais l'art tout entier de Lourié nous apporte, comme son instrumentation, une réponse *réelle* au problème posé :

Il nous apporte enfin cette *musique pure* dont nous éprouvions un si pressant besoin.

On ne la concevait jusqu'alors que comme une esthétique du *formalisme* et par suite totalement inhumaine. Or

C'est là tout le problème : si la musique a quelque fin, elle n'est

plus vraiment musique ; si elle ne sert à rien, elle n'a plus de prise sur nous.

La solution ne pouvait venir que du plus profond de l'âme, de son sens surnaturel :

Comment surmonter l'antinomie que notre dialectique a dégagée ? Il faut ici considérer l'arrière-plan spirituel qui doit soutenir toute conception de l'art : je n'hésiterai pas à prétendre que la notion de musique pure n'est possible, ne peut être sauvée que pour un type d'âme, dans un système de pensée qui place sa plus haute valeur dans la notion de vie intérieure, de contemplation, d'expérience mystique.

Dans la mesure où la Russie marxiste est tout entière absorbée par l'action collective et la conquête matérielle, elle s'interdit la musique pure, car une telle musique ne peut servir, s'asservir à rien ; elle est hors du temps, de l'espace, de l'action. Mais nous, chrétiens, qui savons le prix du recueillement intérieur, — et avec nous toutes les âmes religieuses, et toutes les âmes païennes chez qui revit le sens de l'Esprit, nous savons et nous vérifions chaque jour par expérience qu'une telle musique a sa place dans notre monde intérieur. Nous savons que la musique pure est une musique qui ne s'asservit à aucun élément étranger, qui n'est rien qu'elle-même, libre, autarchique ; et cependant ce n'est pas une musique vide, formelle. Elle n'est pas seulement combinaison de rythmes, d'intervalles, de parties ; c'est celle qui, reçue dans l'âme, irradie autour d'elle une atmosphère mystique, rétablit en nous ce silence et cette paix qui sont l'annonce et l'image de la contemplation ou de la prière, celle qui nous oriente et nous prépare aux choses éternelles. C'est là cette musique que nous aimons, que nous trouvons chez les vieux maîtres, les joueurs de luth, Bach, Scarlatti, Mozart... que nous trouvons aussi dans les musiques qui ont cru et voulu être autre chose : c'est cela seulement que nous en retenons, un prélude, une introduction à la vie intérieure...

C'est dans l'âme seule que se trouve la solution :

Lourié *est* une âme religieuse, sa musique n'a pas besoin de l'être.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).